عبقريّة إبن رشد

في الفلسفة المشّائية



د. غلام حسين الابراهيمي الديناني



دار الكاتب العربي

عبقرية ابن رشد
في الفلسفة المشائية


بسم الله الرحمن الرحيم

عبقرية ابن رشد

في الفلسفة المشّائيّة

تأليف:

د. غلام حسين إبراهيمي ديناني

أستاذ الفلسفة في جامعة طهران

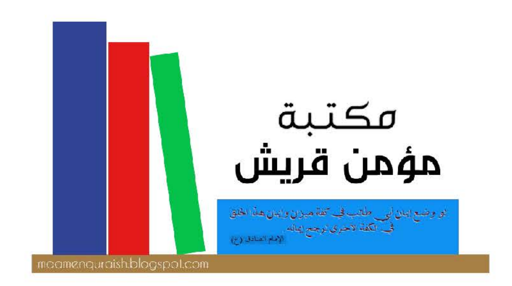
تعريب

عبد الرحمن العلوي



ابداع للنشر

الطبعة الأولى
١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م





هاتف: ٠٣/٢٥٧٩٨٤ - فاكس: ٠١/٥٥٣٤٥٦ - ص.ب: ٢٥/٣٥٥ - غبيري - بيروت
Daralkatebalarabi@hotmail.com

مقدمة

لايشك أحد من أصحاب الفكر والتأمل في انّ التفكير هو عبارة عن التفكير بشيء ما، حتى وإن كان ذلك الشيء لوناً من الألوان الفكرية. ويعني هذا الكلام انه لا يوجد علم من دون معلوم، وأنّ العالِم طالما يتحدث عن المعلوم بعلمه. فالعالم من دون معلوم لا معنى له وغير معقول، كالمعلوم بدون عالِم. فحقيقة العلم تتصل بالعالم من جهة، وبالمعلوم من جهة اخرى. وفي ظل هذا الاتصال الحقيقي والذاتي، تتم دراسة وتقويم حقيقة العلم التي ينظر اليها بعض المفكرين كمقولة عرضية.

الإمام الفخر الرازي (٥٤٤ ـ ٦٠٦هـ) ـالذي يُعدّ من كبار المفكرين الأشاعرةـ يعتبر العلم «إضافة محضة»، ويهبط به الى مستوى المقولة العرضية. بينما يذهب سائر المفكرين المسلمين الى اعتبار العلم «حقيقة ذات إضافة». ولا شك في انّ العلم، يرتبط بالعالم من جهة، وبالمعلوم من جهة اخرى، ولا يستطيع على هذا الضوء ان تتحقق من دون إضافة ونسبة، ولكن لابد من الالتفات الى الأمر التالي ايضاً وهو انّ حقيقة العلم ليست مجرد إضافة فقط وليس بالوسع عدها عرضاً نسبياً ضمن مقولة الاضافة، لأنّ حقيقة العلم أوسع من اية إضافة ونسبة، وهي سعة ناشئة من عملية لا يمكن ان تتوقف عند مقام معين او تتحدد بحدود مرحلة ما.

العلم، ميزة من ميزات الانسان المفكر. والتفكير الحقيقي الذي يقوم على اساس التساؤلات الاساسية النافعة دائماً، يُعدّ بداية لا نهاية لها. فالانسان

يسعى من خلال التفكير الحقيقي ـ الذي يبدأ من خلال إثارة تساؤلات أساسية ـ ان يكون غير الذي هو عليه، وبذلك يتخلص الانسان المفكر من الرتابة اليومية، ويعيد النظر في عاداته والأفكار التي ورثها.

الرتابة اليومية والاستغراق في العادات والتقاليد غير المحمودة، أمر يُنهك روح الانسان ويمهد لتدميرها. فالتفكير العميق الصحيح المتزن يكشف عما يعانيه المرء من نقص وعيب، ويرشده الى الطريقة التي يستطيع بها ان يبني نفسه من جديد ويدافع عنها. وفي ظل هذا التفكير العميق ـ الذي هو بداية بلا نهاية ـ يستطيع المفكر التأشير على ضحالة أفكار تلك المجموعة المضمحلة من الناس، فضلاً عن قابليته على صناعة نفسه من جديد وبصورة متتالية.

الرتابة والانحباس في سجن العادات والتقاليد المذمومة، معناه عدم التفكير، وهي الحالة التي يمكن ان تدفع المرء للتصور بأنه في مرحلة الكمال. ولا يستطيع ان ينجو من فخ هذا التصور الباطل الّا اولئك الذين لا يحملون في أنفسهم جرثومة العداء والعناد، ويفكرون تفكيراً عميقاً وراسخاً قائماً على اساس تساؤلات اساسية نافعة.

طبعاً، ليس من السهل ان يقدم التفكير والسلوك الفكري على اساس التساؤلات الاساسية النافعة، لذلك يبتعد عنه طلّاب الراحة والدعة.

وتبرز صعوبة التفكير حينما يسعى المرء للتفكير في نفسه ويعبّر عن طريقته في التفكير. وتكمن هذه الصعوبة في ضرورة وجود فاصل بين المفكِّر والمفكَّر فيه. لذلك اذا ما اراد الانسان ان يعرف نفسه ويتعرف عليها، فلابد له من الابتعاد عنها، فيستطيع خلال ذلك البعد القيام بدراسة دقيقة وصحيحة. فما لم يتضح الفاصل بين العارف ومتعلق المعرفة، لا تتحقق حقيقة المعرفة. وفي مثل هذه الحالة يتضح تعقيد هذه العملية لأنّ ابتعاد الانسان عن نفسه ليس بالأمر السهل. وما اقل اولئك الذين نجحوا في معرفة انفسهم من خلال ذلك الابتعاد.

الذين لا يستطيعون الابتعاد عن انفسهم يعجزون عن معرفة انفسهم. ولاشك في انّ الذي لا يستطيع ان يعرف نفسه، لا يستطيع ان يعرف تاريخه ومجتمعه وثقافته على الوجه الصحيح.

صحيح انّ معرفة النفس أمر باطني، ومعرفة التاريخ والمجتمع والثقافة امر خارجي، لكنّ الذي لا شك فيه ايضاً انّ هناك ارتباطاً بين الامور الباطنية والخارجية، ولن تكتمل معرفة اي منهما من دون الاخرى. فالمرء ليس بوسعه الانفصال عن تاريخه ومجتمعه وثقافته. وهوية الانسان ـ في حقيقة الأمر ـ هوية ثقافية، وليس بوسع احد ان يكون لديه علم بهويته إلّا اذا كان لديه علم بثقافته وتاريخه.

من اجل ان يكون لدينا علم بتاريخنا وثقافتنا، فلابد ان نعيش التاريخ، وان نتقصّى الحركات والتيارات الفكرية والثقافية السالفة ونطلع على الأسس التي كانت تقوم عليها. فالذي لا يُثار حوله اي تساؤل، يظل خارج حركة التاريخ، ولا يدخل الى دائرة معلوماتنا التاريخية. ويمكن القول عموماً انّ ظهور الحقائق وانكشاف الماهيات في هذا العالم، أمر يعتمد على طرح التساؤلات وإثارتها. وحينما تنطفئ شعلة السؤال، لا يمكن حينئذ التحدث عن رؤية الحقائق ومشاهدة الماهيات.

لا بأس من الاشارة هنا الى انّ مفردة «الماهية» مشتقة من كلمة «ما هو؟». اي انّ الماهية هي إجابة على سؤال «ما هو». وبذلك فحينما لا يثار سؤال «ما هو»، لا تتحقق الماهية ايضاً.. ويعبّر الحكماء المسلمون عن الماهية بأنها «الاجابة على السؤال عن جوهر الشيء»، وحينما لا وجود للسؤال عن جوهر الشيء، لا توجد الماهية التي هي اجابة عليه.

طبعاً التساؤلات التي تدور في ذهن الباحث والمتسائل، مختلفة ومتعددة، ولا يمكن ان تكون الاجابة عليها واحدة. ولا نريد ان نتحدث عن تنوع هذه التساؤلات وتباينها، ونكتفي بالاشارة الى الأمر التالي: اذا لم نسأل عن

اساس الأشياء ونبتعد عن طرح التساؤلات الجوهرية، فسيغلق طريق الوصول الى الحقائق، ونعجز عن ادراك الماهيات. فالذي لا يسأل عن تاريخه وثقافته السالفة، سيكون غريباً عليهما، لأنّ الشيء الذي لا يثار سؤال حوله، يبقى خارج دائرة معرفتنا، والذي لا يقع ضمن دائرة معرفتنا وادراكنا، كيف بوسعه ان يتحول الى مصباح يضيء دربنا ويوجّه سلوكنا المعنوي؟

لربما يتحدث البعض عن اللا شعور تأثراً بأفكار فرويد[1] فيزعمون انّ حقائق الماضي ذات تأثير على لا شعور الانسان. ولابد من القول في الاجابة على هذه الفكرة بأنّ موضوع اللا شعور لاسيما اللا شعور التاريخي، موضوع معقد ويلفّه كثير من الغموض، ولا يُعرف على وجه الدقة الى اية مقولة من مقولات عالم الوجود يعود واذا كان اللا شعور مبهماً في ذاته وغامضاً الى هذا الحد، فهل سيكون بوسعه إضاءة طريق الانسان ورسم المسار الصحيح لحياته وسلوكه؟

اللا شعور او ما يسمى باللا شعور التاريخي ـحتى لو افترضنا وجوده وتأثيره ـ فانه لا يستطع ان يرسم الأهداف المتعالية للانسان او ان يفتح الآفاق بوجه تطلعاته ورؤاه. فالغريزة لديها تأثير على كل حيوان ايضاً وتلعب دوراً في حياته، لكنّ العمل الغريزي غير كاف لحياة الانسان، ولا يحدد موقعه الانساني في التاريخ. واللا شعور كما يوضحه فرويد، ليس اقوى من الغريزة الحيوانية، ولا يمكن على ضوئه معرفة موقع الانسان التاريخي. ولا يثار في اللا شعور اي تساؤل، وما لا يثار حوله سؤال، لا يلعب أي دور تاريخي.

قد يمتلك المرء تاريخاً يمتد لآلاف السنين، لكنه قد لا يعيش تاريخياً. اما ذلك الذي لديه إدراك تاريخي وعلى علم بثقافة الماضي، فإنه يعيش الحال

1_ Freud, Sigmund (1856 - 1939)

من خلال تقويم الماضي. ولا تتحدد معرفة الماضي بحدود جمع الوثائق والمستندات، وانما لابد ايضاً من النفوذ الى اعماق كل حادثة أو ظاهرة والاصغاء لصوت رسالتها الحقيقية. ولا ريب في انّ الاصغاء الى الرسالة الحقيقية للحوادث والوقائع، ليس حرفة او نوعاً من انواع العلم كي يكون قابلاً للانتقال بسرعة. فهذا الاصغاء نوع من التأمل او المكث الفكري الذي يتصل بنشاط العقل وفعاليته. ومما لا ريب فيه هو ان النشاط العقلي يقترن بإثارة السؤال دائماً، ويكون نافعاً ومفيداً من خلال إثارة السؤال.

العقل الذي يبرز من خلال هذا اللون من النشاطات، ليس بالشيء الذي يمكن استعارته من الآخرين. ولابد من التأكيد هنا ايضاً على انّ التأمل العقلي، رغم انه ليس حرفة او علماً، فانه لن يكون فعالاً من دون علم وحرفة، غير انّ هذا لا يُعدّ شرطاً كافياً. فالذين يستندون الى علم التاريخ ويعتبرونه كافياً لاكتشاف الحقائق ومعرفة هوية الانسان الثقافية والتاريخية، انما يحددون معنى التاريخية بحدود الأحداث الموضوعية والحواس الانسانية. ومن الطبيعي انْ لا ينفسح المجال للحقيقة في ظل هذا التحديد.

الحكماء الالهيون وأهل الباطن يعتقدون أنّ التاريخ لديه جانب معنوي ورمزي، وهي رمزية لا يمكن عدها مجرد مجاز واستعارة فقط. فكما يحظى الاهتمام بالتاريخ بأهمية كبيرة وتنعكس عنه الكثير من الفوائد والايجابيات، كذلك هناك تأثيرات سلبية كثيرة للاستغراق في سراب الخيال التاريخي والتي من اهمها، الابتعاد عن الحقيقة.

اذا آمنا ـ تضامناً مع الحكماء الاشراقيين ـ بحضور الحقيقة وظهورها في الانسان، فلابد ان نؤمن ايضاً انّ الانسان ليس مرتبطاً بماضيه فقط. فمثلما يتعلق الانسان بالماضي، يعيش الحاضر، ويتعلق بالمستقبل ايضاً. فالماضي هو الشيء الذي طالما كان مستقبلاً، والمستقبل هو الشيء الذي سيكون ماضياً دائماً. اذن فالحال او الحاضر هو الذي يتحقق دائماً خلال عملية

تحول المستقبل الى ماض. وفي مثل هذه الحال لابد ان نتحدث بطريقة اخرى عن الحال قلما حظيت بالاهتمام. فالحال عبارة عن مستقبل مضى وسيقع. ولو انعمنا النظر في هذا الكلام ودرسناه على الوجه الصحيح لرأينا انّ المستقبل يلعب الدور الاكبر والأهم بين الأحوال الزمانية الثلاث، وانه يمتلك جميع الامكانات والاستعدادات بالقوة.

حينما يشير الحكماء الالهيون والفلاسفة الاشراقيون الى حضور الحقيقة وظهورها في الانسان، يفكرون في الموضوع أعلاه ايضاً ويحررون انفسهم من اسر التاريخية. فهؤلاء فضلاً عن تفكيرهم بالزمان الآفاقي وأحواله الثلاث، يولون اهتماماً للزمان الأنفسي وجانبه الحضوري ايضاً، ويقارنون بين هذين الزمانين. والى جانب اهتمامهم بالجوانب العرضية الثلاثة للزمان ـ اي الماضي، والحاضر، والمستقبل ـ يفكرون بجوانبه الطولية ايضاً، وهي الزمان، والدهر، والسرمد. فالماضي والحاضر والمستقبل التي تؤلف الجوانب الثلاثة للزمان الآفاقي، تقع جميعاً في مستوى واحد عرضياً، ولا يتفوق احدها على الآخر من حيث المقام والمرتبة. فليس بوسع أحد ان يزعم انّ الماضي أفضل من المستقبل من حيث الرتبة الوجودية، كما ليس بمقدور احد ان يقول انّ المستقبل أفضل من الماضي. أما العلاقة بين الزمان والدهر والسرمد، فانها ذات شكل آخر. ولا يخفى على احد تفوق الدهر على الزمان، والسرمد على الدهر.

حينما يقسّم القاضي سعيد القمي (١٠٤٩ ـ ١١٠٣هـ) ـ وهو من الحكماء الالهيين المنتمين الى المذهب الفكري الاصفهاني ـ الزمان الى كثيف، ولطيف، وألطف، انما يشير الى المراتب الوجودية للزمان وحركتها التصاعدية[1].

---

١ ـ للاطلاع على آراء القاضي سعيد القمي بهذا الشأن راجع: اسماء وصفات البارئ تعالى، تأليف غلام حسين ابراهيمي ديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي، اصدار دار الهادي، بيروت.

كذلك بما انّ الفيلسوف الاشراقي شهاب الدين السهروردي (٥٤٩ ـ ٥٨٧هـ) كان يأنس بالدهر والسرمد ولم يكن اسيراً في الزمان الآفاقي، لذلك كان بوسعه ان يضع على عاتقه الماضي الايراني القديم ويتحدث عنه على ضوء زمانه. ورغم انّ هذا الفيلسوف الالهي لم يستطع الحصول على وثائق مادية ومؤشرات محسوسة، ولم يبرهن على التلاحم المادي والمحسوس بين عصره والعصر القديم، لكنه استطاع العثور على ماض دهري وسرمدي يحمل معه الحال والمستقبل ايضاً.

ان اتصال السهروردي بايران، اتصال معنوي يتحقق من خلال «الزمان الأنفسي». وهو يعلم جيداً بأنّ ما يضفي المعنى على هذا العالم، هو أفضل من هذا العالم، ولا شك في انّ ما هو أفضل من العالم، لابد وأن يكون ما وراء التاريخ. ويمكن القول عموماً انّ معنى كل شيء هو أكبر من الشيء نفسه، كما انّ معنى الكلام هو أكبر من الكلام.

حينما يدور الحديث عن الاتصال المعنوي للسهروردي بالحكمة الايرانية القديمة، فالمراد هو انه لم يكن مؤرخاً بالمعنى المتداول لهذه الكلمة، لأنّ المؤرخ حينما يجمع وقائع الماضي ويبوّبها لا يشعر بالمسؤولية ازاء تلك الوقائع. فمن وجهة نظر المؤرخ انّ الوقائع وقعت في الماضي وأصبحت مشمولة بحركة الزمان. والأمر الملفت للنظر هو انّ عدم حضور المؤرخ عند وقوع الاحداث وحدوث الوقائع، يُعدّ امراً محموداً ومطلوباً، لأن غيابه عن مشهد الأحداث يمنحه الفرصة لدراسة تلك الاحداث وتقويمها بشكل محايد. لكنّ السهروردي يُعدّ من اهل الحضور ويؤمن ايماناً قاطعاً بإصالة النور الذي لا يعني شيئاً سوى الظهور. فينطلق في هذا الحضور الى باطن الحوادث وعمقها، ويشاهد المستقبل من باطن الماضي؛ وفي هذه المشاهدة والحضور، تصبح المسؤولية ذات معنى.

من الجدير بالذكر انّ موضوع «الحضور» يُعدّ في فلسفة السهروردي،

كحكيم اشراقي، من لوازم القول باصالة النور، إذ في ظل هذا اللون من التفكير، يتحقق شروق الشمس في افق الروح. ويتحقق في هذا الشروق الأول ـ الذي يُعدّ فجر الروح الأزلي ـ حضور وظهور سائر الامور. فالنور ظاهر بالذات ومُظهر للغير، فتزول في شروق شمس الوجود في افق الروح، حالة الغربة والغيبة. ولهذا السبب لا يرى السهروردي وجود أية واسطة في ادراك النفس لذاتها، ويتحدث عن العلم الحضوري المباشر، وهو العلم الذي يُعدّ مصدراً لجميع العلوم الاخرى.

قيل الكثير في كيفية الانتقال من العلم الحضوري الى العلم الحصولي ومن العلم من دون واسطة الى العلوم ذات الواسطة، ونشير هنا الى انّ الفيلسوف السالك، يجيب دائماً في مراحل سيره، على تساؤلاته الروحية، فيتحقق في ظل تلك التساؤلات والإجابات الباطنية، الاتصال بالعالم الخارجي وظهور العلم الحصولي.

من الجدير بالذكر انّ التساؤلات ذات الصلة بالوجود، تُعدّ من خصوصيات الانسان، وليس هناك موجود آخر غير الانسان يتساءل عن الوجود. ويستفاد من السؤال عن الوجود معنيان: المعنى الأول هو انّ السائل، وجود بحد ذاته، فينطلق على هذا الأساس السؤال من قلب الوجود. والمعنى الثاني هو أنّ السائل يسأل عن الوجود. وهكذا اذا عُدّ السؤال عن الوجود، من خصوصيات الانسان، فلأنّ الانسان يمثل المظهر الكامل للوجود او المرآة التي تعكس حقيقة الوجود.

يمكن القول بتعبير آخر انّ الوجود يظهر في الانسان، فيكشف ظهوره فيه عن حضوره. ولابد في ظل هذه الحقيقة من طرح السؤال الجوهري التالي وهو: اذا كانت حقيقة الحضور تتحقق من خلال ظهور الوجود في الانسان، فما هو الموت؟ وكيف يمكن تفسيره؟ كثير من الناس يكررون بهدف الترويح عن الخاطر، انّ الموت جزء من اجزاء الحياة، ولا يتعارض مع الحياة قط.

فاذا كان هؤلاء الناس يعنون بالحياة، الحياة البايولوجية فلابد من القول ان كلامهم هذا صحيح. ولكن لو رفضنا ان تكون الحياة امراً بـايولوجياً فـقط، فليس بوسعنا آنذاك ان نعتبر الموت جزءاً من اجزاء هـذه الحـياة. فـاولئك الذين يعتبرون الموت جزءاً من الحياة ليس بوسعهم الانطلاق الى خارج هذا العالم. فلا يستطيع العروج الى العوالم الاخرى إلّا اولئك الذيـن يـفكرون لا بالموت فقط، وانما بما وراء الموت ايضاً. وفي ظل مثل هذه الحال لا يستطيع ان يخرج من هذا العالم احد سوى الأحياء الذين يفكرون. اما الموتى الذين لا يفكرون فكيف يتاح لهم الانطلاق الى ما وراء هذا العالم؟

اذن اذا قلنا بأنّ الاحياء والمفكرين هم الذين ينطلقون الى العالم الآخر لا الموتى غير المفكرين، فلن نبتعد في قولنا هذا عن الحقيقة. ويتحدث صدر المتألهين الشيرازي (٩٧٩ ـ ١٠٥٠هـ) عن ادراكية النشأة الاخرى، ويستدل على اثباتها، مما يعني انه لا مجال للخروج من هذا العـالم مـن دون ادراك وفكر.

سقراط[1] الذي يلقّب بأبي الفلاسفة، يعتقد انه لا يمكن بلوغ العالم الآخر الذي هو موضع الروح، الا عن طريق الفـلسفة. ويـرى ان عشـاق الفـلسفة ينطلقون في هذا الطريق باستمرار ويسعون لبلوغ العالم الآخـر. ويـعتقد انّ الذي يهيم في الفلسفة ويعشقها لا ينطلق في اي طريق آخر عدا الطريق الذي يرسمه له التفكير. وهكذا نرى انّ بلوغ العالم الآخر، يتحقق من وجهة نـظر سقراط، بفضل الجهود الفكرية التي يبذلها الانسان. ولاشك في انّ هذا الكمال يتحقق في نهاية الأعمال كنتيجة، لكنّ ارسطو[2] يعتقد ـ وعلى العكس مـن رأي سقراط ـ ان الكمال ليس حاصلاً او نتيجة، وانما هو أصل ومنشأ.

1_ Socrates (469 - 399 B.C.)

2_ Aristotle (384 - 322 B.C.)

لربما يقول البعض انّ البيضة تمثل الأصل والمبدأ في نمو الموجودات وتكاملها وفي دورة الحياة، والموجود الذي ينشأ من البيضة او البذرة ويصل الى الكمال، يظهر في نهاية الأمر. ويجيب أرسطو على هذا الكلام بقوله هو انّ البيضة او البذرة قد نشأت من موجود متكامل. وعليه فالأصل أو المبدأ الحقيقي ليس البيضة وانما هو الموجود الكامل والذي يُعدّ الحقيقة الاولى. فالمحرك الأول ككمال مطلق، يحرّك العالم، وهو ابدي، وغير قابل للتجزئة، وفعل محض، ومن اساس غير مادي، لذلك فهو معقول ومطلوب متعال من قبل الانسان[1]. وتُطرح فكرة الكمال كمطلوب متعال، في آثار افلاطون[2] والآثار التي تُنسب الى سقراط.

تثير آثار أرسطو فكرة الكمال كمحرك اول ومطلوب متعال، بشكل واضح. ومع الاختلاف في الاسلوب بين كلام كل من ارسطو وافلاطون، الا انهما لا يختلفان من حيث القول بأنّ الكمال يمثل اصل الوجود، وانّ هذا الكمال مطلوب متعال من قبل الانسان. صحيح انّ آثار ارسطو تعتبر الكمال مبدأ العالم بدلاً من كونه نتيجة للحركة، ولكن نظراً لدورية الحركة في الوجود، لذلك تزول اية حالة من اللا انسجام بين البداية والنهاية، او المنشأ والنتيجة، فيظهر عالم الحس مع عالم العقل ضمن إطار نظام منسجم ومتوازن.

فحينما بدأ افلاطون بتأليف رسالة «تيماوس»، لم يكن ينظر الى العالم بعين الازدراء، وتغيرت نظرته اليه. وحينما سافر الى صقلية واجتمع بفيثاغوريي تلك البلاد، اطّلع على ما لديهم من معلومات في علم الفلك، وكيف يبرهنون على نظام العالم عن طريق الرياضيات. فكان الفيثاغوريون

---

١ ـ الحكمة اليونانية، شارل ورنر، ترجمة بزرك نادرزاد، الدار العلمية والثقافية للنشر، ٢٠٠٢، ص ١٥١.

2_ Plato (427 - 374 B.C.)

يعتقدون انّ الانسان عالم صغير وأنّ هناك مبدأ واحداً بإسم مبدأ التنسيق يهيمن على العالمين الكبير والصغير. وبما انّ افلاطون كان يعتبر العالم مسرحاً لصيرورة بلا نهاية، داخله اعتقاد بأنّ ثمة قوانين تسيطر على عالم المحسوسات تبعث على افادته من جوهر الوجود الأبدي. فمثال الخير لم يكن هو العلة التامة الوحيدة لعالم المُثُل والأرباب، وانما هو العلة التامة للعالم المرئي ايضاً لأنّ هذا العالم يعكس عظمة عالم المثل، لذلك فالخير الأعلى، هو الله تعالى خالق السماء والأرض.

الموضوع المهم الذي استعرضته رسالة «تيماوس» في قالب الاسطورة، هو الخلقة التي تمت على يد الله تعالى. وذلك الشخص الذي يتحدث في هذه الرسالة عن لسان افلاطون هو فيثاغوري يدعى «لوكرس»[١] لا يُعرف هل كان لديه وجود حقيقي ام لا. لكنّ الذي لاشك فيه هو: اذا كان افلاطون قد اورد مبادئ جديدة في الطبيعة على لسان فيلسوف فيثاغوري، فلأنه اراد ان يؤدي دينه للمدرسة الفيثاغورية التي سبق ان استوحى منها أفكاره. وأثارت هذه الرسالة السؤال التالي: ما هي العلة الموجدة للوجود في حالة الصيرورة؟ وتجيب الرسالة على هذا السؤال بأنّ من الصعب تصور هذه العلة، ومن الصعب جداً تصويرها للناس. ولكن فكما تحتاج الاشياء في وجودها الى صانع، كذلك يحتاج العالم الى صانع منزه عن كل نقص. وهذا الصانع المنزه عن النقص والكامل المطلق، هو الله تعالى. فجعل الله عالم المحسوسات صورة لما يُعرف بعالم المعقولات، وجعل الروح هي التي تحرّك العالم وتبعث النظام والاتساق في كل شيء. اما الزمان فأصبح مهد هذا النظام كما انه صورة للأبدية غير المتحركة.

على ضوء ما ذكرناه يمكن القول ان افلاطون يوفّق بين عالمي المعقولات

1_ Locres

والمحسوسات اللذين كانا منفصلين، فيتقلص بهذه الطريقة كثيراً الفاصل بينه وبين ارسطو. فأرسطو يرى انّ التفكير افضل الاعمال ويبعث على اللذة والبهجة أكثر من اي عمل آخر. والمرء الذي يدرك لذة التفكير، يتمتع بتلك اللذة المتعلقة بالذات الأزلية[١].

لا نريد هنا ان نوحد بين افكار افلاطون وأرسطو ونسلك نفس الطريق الذي سلكه ابو نصر الفارابي (٢٥٧ ـ ٣٣٨هـ)، ولكن لا يمكن الشك في الأمر التالي وهو انّ هذين الفيلسوفين الكبيرين ورغم الاختلاف الجوهري بينهما في كثير من الجوانب، لكنهما يتفقان على عدد من القضايا الأساسية ايضاً. وقلما يوجد في التاريخ فيلسوف استطاع ان يتخلص من تأثير أفكار افلاطون. وحاول ارسطو الخروج من الميدان الواسع لأفكار افلاطون وفلسفته، لكنه لم يكن بوسعه تجاهل بعض جوانب الفكر الافلاطوني القوي.

طبعاً قلما يشك أحد في انّ نظام أرسطو الفلسفي يشير الى ذروة الفلسفة اليونانية التي صهرت جميع التيارات الفكرية اليونانية القديمة في بوتقة واحدة، وقدّمت نموذجاً خالداً للبحث الفلسفي الصحيح. فالى ما قبل سقراط كان الفلاسفة اليونانيون يعيرون اهتماماً نحو المادة، ويعتبرونها «المبدا الأول». وكان الانتخاب الأزلي ان تظهر فلسفة اخرى تقول انّ المادة لا تمثل الجوهر الحقيقي والمبدأ الاول، وانما هناك مبدأ آخر يمكن اعتباره الكمال. وفي ظل هذا اللون من التفكير فالاعتقاد بوجود الحركة والتغييرات المحسوسة، يسلزم الاعتقاد بالفكرة التالية وهي انّ الحركة ليست صانعة للحركة، لذلك حظي العقل بالاهتمام كمنظم للكائنات. ولاشك في انّ النظام الرائع والاتساق المدهش يدللان على هذا الأمر. وبذلك لا يُعدّ عالم الوجود تراجيديا لا يربط بين أجزائها وعناصرها اي رابط منطقي. فالكائنات لا

---

١ ـ الحكمة اليونانية، ص ١٠٦ ـ ١٦٩.

تطيق اللا نظام، وتطلب النظام الذي يصدر عن قيادة واحـدة. وليس بـوسع الصدفة ان تتفوق على النظام. ويرى ارسطو انّ الكون مظهر الكمال الالهي، ويتميز بالحياة مثل أي كائن حي آخر، ويتحرك وفق قاعدة لا يتخلف عنها قط.

على ضوء ما تم ذكره يمكننا ان نقول بأنّ مرحلة جديدة قد بدأت منذ ان ظهر سقراط في ميدان الفلسفة وعالم الفكر، فـتغير خـلال هـذه المـرحـلة الاسلوب الفكري، وأخذت الحركة الفكرية تسير في منحى آخر. وفي ظل هذا التغيير تألّق نجم افلاطون وأرسطو ايضاً. واستمرت القافلة الفكرية في حركتها وفق ايقاع آخر.

يتسم كلام هؤلاء الفلاسفة الكبار الثلاثة بصبغة توحيدية، ولا نلاحظ في آثارهم ما يشير الى تعدد الآلهة او الصراع الدائم بين هذه القوى. ولا نريد ان نقول بعدم وجود فكر توحيدي قبل سقراط، إذ من المشكل جداً الفصل بين حدود الأفكار في التاريخ وقلما بوسع أحد ان يؤشر على هذا اللـون مـن الحدود التاريخية ويبرهن بصراحة على مقاطعها ومفاصلها.

يمكن التأشير على الحدود بسهولة في تاريخ السياسة، إذ يمكن التوصل الى تبويب سياسي منظم ومنطقي من خلال ظهور سلالة ما وسقوط سـلالة اخرى. اما في تاريخ الفكر فمن العسير التوصل الى مـثل هـذا التـبويب او التأشير على محطات توقف التاريخ الفكري أو التواءات حركته المتعرجـة. ورغم ذلك قلما يتجاهل أحد دور سقراط في التطور الفكري او ينكر الجهود التي بذلتها فلسفة ارسطو لإنضاج الفكر التوحيدي.

افكار هؤلاء الفلاسفة الثلاثة طُرحت بطريقة بحيث لا تتعارض مع كلمات الانبياء الالهيين، وسعت هذه الأفكار للاقتراب من افكار الانبياء ـالتي كانوا يتلقونها بواسطة الوحي ـ من خلال التفكير واستخدام اسـلوب الاسـتدلال والحركة خطوة خطوة. ولذلك حـظيت افكـار افـلاطون وأرسـطو بـاهتمام

الفلاسفة المسلمين والنصارى واليهود.

لابد ان نشير ايضاً الى انّ افكار ديموقرايطس[1] (ذيمقراطيس) وفلسفته القائمة على اساس الاعتقاد بوجود الاجزاء التي لا تجزأ او الذرات الصغيرة، قد حظيت باهتمام المفكرين الأشاعرة. وهناك كلام طويل حول السبب الذي دفع بالمتكلمين الاشاعرة لقبول فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، ونكتفي بالقول بأنّ هناك دوافع دينية خاصة دفعتهم للميل نحو هذه الفكرة، من دون ان تقوم كلماتهم على أساس المعايير العقلية.

لربما يقال ان الفلاسفة المسلمين كانت لديهم دوافع دينية ايضاً حينما اهتموا بآراء افلاطون وأرسطو، وليس هناك اي تعارض بين الدوافع الدينية والحرية الفكرية التي تُعدّ من الشروط اللازم توفرها لدى الفيلسوف الحقيقي. ولابد من الاجابة على ذلك بالقول: انّ مجرد امتلاك الدافع لدى اية حركة فكرية، لا يحول دون حرية الفكر لأنّ الذي يستطيع الانفصال عن افكاره ويلقي عليها نظرة من الخارج، يكون حراً في حركته الفكرية، وهو ما يعد شرطاً ضرورياً في التفكير الفلسفي.

كان بعض الفلاسفة المسلمين ـ مثل ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ)، وابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ) ـ يتمتعون بالقابلية على الانفصال او التجرد عن افكارهم والنظر اليها من الخارج لدراستها وتقويمها. والموقف الفكري والفلسفي لهؤلاء الفلاسفة، يختلف عن المواقف الفكرية والدينية للمتكلمين، لأنّ الفيلسوف بوسعه ـ فضلاً عن التجرد عن افكاره ـ ان يبتعد عن استخدام الاساليب الجدلية والخطابية، وهي الأساليب التي يتميز بها المتكلمون. ويرى بعض المفكرين انّ موضوع وجود الله عند الفلاسفة اليونانيين، يختلف عما يتطرق اليه الفلاسفة المسلمون والنصارى.

1_ Democritus (460 - 370 B.C.)

من اجل ان نطلع على مدى الاختلاف الجوهري بين فكر الفلاسفة اليونانيين وفكر الفلاسفة المسلمين، فلابد من دراسة الأفكار ذات الصلة بوجود الله تعالى، في آثار هذين الفريقين من الفلاسفة. فالذين لديهم معرفة بالثقافة الاسلامية يعلمون جيداً انّ المفكر المسلم حينما يتحدث عن الله على شكل قضية، فلابد ان يكون الله «موضوع» تلك القضية، وأحد صفاته تعالى «محمول» تلك القضية. فالذي يريد التحدث عن العلم الالهي ينطلق لتكوين قضية بالشكل التالي: «الله عالم». ولا يصدق هذا الكلام على صفات الله فحسب، وانما يصدق على وجوده ايضاً، لأننا حينما نُخبر عن وجود الله، نكون قد كوّنا قضية ثنائية، فنقول: «الله موجود». اذن من اجل تكوين قضية ما، لابد من وجود عنصر ثالث بإسم «الرابطة» اضافة الى الموضوع، والمحمول.

على صعيد مفاد الهليات المركبة او ما يعرف بمفاد كان الناقصة، يُعدّ وجود الموضوع، والمحمول، والرابطة، أمراً ضرورياً في تشكيل القضية، بينما لا يُعدّ وجود الرابطة ضرورياً كعنصر ثالث للقضية، في الهليات البسيطة او ما يعرف بمفاد كان التامة. وتتحقق الهليات البسيطة ومفاد كان التامة حينما تشكل كلمة «موجود» محمول القضية، كقولنا «الله موجود». ففي هذا النمط من القضايا، ليس من الضروري وجود الرابطة كعنصر ثالث، إذ تؤدي كلمة «موجود» الواقعة كمحمول في هذه القضية، دور الرابطة ايضاً.

قيل الكثير بشأن ماهية القضية وعناصرها الاساسية، ونشير هنا فقط الى انّ من الضروري وجود الموضوع في القضايا الايجابية. ويقع «الله» موضوعاً دائماً في القضايا ذات الصلة بالباري تعالى. ولا يقتصر هذا الرأي على المفكرين المسلمين، وانما يتحدث بهذه الطريقة، مفكرو جميع الاديان الالهية، فيعتقدون بأنّ «الله» يمثل «الموضوع» في جميع القضايا التي تتحدث عنه.

أحد المفكرين الالمان الذي يعتبر نفسه ذا رأي في معرفة ثقافة اليونانيين وفلسفتهم، يثير موضوعاً لا يمكن تجاهله. فيقول بأنّ ما ذهب اليه الفلاسفة اليونانيون بشأن القضايا المتصلة بالله تعالى، يختلف عما هو موجود في آثار الفلاسفة الشرقيين، لأنّ الفلاسفة اليونانيين وعلى العكس من الفلاسفة الشرقيين، يجعلون الله محمولاً في القضايا بدلاً من جعله موضوعاً. فهم يقولون مثلاً «الرحمة الهية» بدلاً من «الله رحيم»، «الحب الهي» بدلاً من «الله حبيب» وهكذا. ويقول هذا المفكر الألماني انّ اليونانيين يتحدثون بهذه الطريقة ليس في القضايا المتصلة بالله تعالى وصفاته فقط، وانما في جميع القضايا ذات الصلة بالأشياء التي يعتقدون انها مؤثرة وفعالة[1].

اذا كان هذا الكلام صحيحاً، وثبت انّ قدماء اليونانيين كانوا يجعلون الله محمولاً في القضايا ذات الصلة بالبارئ تعالى، فلابد من الاعتراف بأنّ نمطهم الفكري يختلف اختلافاً أساسياً عن سائر الأمم والشعوب، لأننا قلما نجد لغة بين شتى اللغات العالمية الحية التي تعبّر في حقيقة الأمر عن النمط الفكري لشعوب العالم، تضع لفظ الجلالة محمولاً في القضايا بدلاً من ان يكون موضوعاً.

لاريب في انّ لغات شعوب العالم ليست واحدة ولا متشابهة، وفضلاً عن اختلافها من حيث المفردات والأصوات، تختلف من حيث القواعد والنحو ايضاً، ولكن لابد من الالتفات الى الأمر التالي ايضاً وهو انّ اللغات لا تختلف فيما بينها من حيث البناء الاصلي على اعتبار انها جميعاً منبعثة من ذات الانسان وفطرته. وذات الانسان ليست في حقيقة الأمر سوى العقل الذي يُعدّ ميزاناً توزن به جميع الامور. فاللغة عبارة عن ظهور لعقل الانسان، والكائن الذي لا يتمتع بموهبة العقل، لن تكون لديه لغة ايضاً.

---

١ ـ امتناع الفكر في الثقافة الدينية، آرامش دوستدار، باريس، ٢٠٠٤، ص ٢٧٠.

ولا نريد ان نتحدث عن العلاقة الوثيقة بين اللغة والعقل، ولكن تهمنا الاشارة الى الامر التالي وهو ان التفاهم الفكري والثقافي بين بني الانسان يتحقق من خلال العقل. وتلعب اللغة دوراً اساسياً وحاسماً في هذا الارتباط العقلي الثقافي. اي انّ اللغة بوسعها ان تكون اساس الارتباط والتفاهم بين افراد الانسان لأنها تنبع لديهم جميعاً من مصدر مشترك وهو العقل. وعلى ضوء هذا الأمر بالذات تتحقق الترجمة من لغة الى لغة، وتتاح إمكانية نقل محتويات كتاب ما الى شتى لغات العالم بسهولة. ويؤمن حتى علماء الأديان بالترجمة ولا يعارضون ترجمة الكتب السماوية من لغة الوحي الى اللغات الاخرى، لأنهم يعتقدون ـ ولو بشكل ضمني ـ انّ ما ينزل عن طريق الوحي، يتميز بالمعقولية ولا يتعارض مع الموازين العقلية.

اذن اذا آمنا بأنّ العقل يمثل اساس اللغة، وانّ العقل امر مشترك بين جميع الأمم والشعوب، فلابد ان نعترف بأنّ شعوب العالم ورغم تحدثها بلغات مختلفة ومتباينة، الا انّ اصل جميع هذه اللغات واساسها، شيء واحد.

بعد هذه المقدمة، لو عدنا الى القضية التي كنا بصددها، لابد ان نواجه السؤال التالي وهو: هل اختلاف لغة اليونانيين عن لغات سائر الامم والشعوب، اختلاف جزئي وفرعي يتلخص في الشكل والمفردات والقواعد، ام انه اختلاف اساسي وجذري يعود الى عقل الانسان وفطرته؟

قلما نجد أحداً يؤمن بوجود اختلاف فطري وذاتي بين الأمم والشعوب، او يقسّم الجنس الانساني الى مجاميع وطوائف بحسب الماهية والجوهر. فليس بوسع أحد ان ينكر الاختلاف اللغوي بين الناس من حيث المفردات والألفاظ والأصوات والقواعد اللغوية، غير انّ هذه الاختلافات ـ وكما أشرنا ـ لا تدل على وجود اختلاف او تباين بين افراد الجنس البشري من حيث الذات والفطرة والماهية.

الذين لديهم معرفة باصول ومعايير علم اللغة وقواعدها، يعلمون جيداً انّ

صياغة قضية ما وكيفية الارتباط بين موضوعها ومحمولها، تشكل أساس التفاهم والحوار بين الأفراد. فحينما لا توجد قضية ولا يتحقق الارتباط بين الموضوع والمحمول على اسس صحيحة، لا يتحقق التفاهم والحوار قط.

كذلك لا يتحقق معنى الصدق والكذب والصواب والخطأ إلّا حينما تكون هناك قضية. فحين لا تتبلور قضية ما، لا يتحدث أحد عن صدق الكلام وكذبه او عن صوابه وخطئه.

بعد هذا، لابد من إثارة السؤال التالي: كيف تظهر القضية؟ سبق ان قلنا انه من اجل بلورة قضية ما، لابد من وجود محمول، وموضوع، ورابطة. كذلك لابد من الالتفات الى الملاحظة التالية وهي انّ المحمول في القضية لابد ان يتميز بحسب طبيعته بنوع من الكلية واللا بشرط، لأنّ المحمول اذا لم يكن «لا بشرط»، فلن يتحد مع موضوعه. وعلى هذا الاساس ينقسم الموجود الى جوهر وعرض، فتتضح خلال هذا التقسيم أهمية المقولات العشر.

والنتيجة الاخرى التي يمكن استحصالها من هذا التقسيم، اتضاح الرابطة الوثيقة بين رسالة «ايساغوجي» لفورفوريوس الصوري[1] ـ الذي يُعدّ من اشهر شرّاح أرسطو ـ وبين رسالة مقولات أرسطو. وتنبري رسالة ايساغوجي الى بيان المفردات، وتلخص هذه المفردات في الكليات الخمسة التي هي عبارة عن: الجنس، والنوع، والفصل، والعرض الخاص، والعرض العام. وتتناول رسالة مقولات ارسطو، الألفاظ المفردة، اي الأجزاء الاساسية المكونة للكلام، وتقسمها بحسب دلالتها على الجوهر ام على العرض. ويُشار خلال هذا التقسيم الى شيء يقع دائماً كموضوع حقيقي، وتُحمل عليه اوصاف ومحمولات شتى. وفي ظل هذا الوضع لو استطعنا ان ننتزع الرابطة القائمة بين الموضوع والمحمول، ونستخرج المحمولات من باطن القضية،

1_ Porphyry (232 - 304)

سنواجه سلسلة من الألفاظ المفردة. وعلى هذا الأساس يمكن القول انّ هذا التقسيم تقسيم قواعدي يتصل بالألفاظ المفردة. ومعنى هذا الكلام انّ اي لفظ مفرد، يُعدّ جزءاً من هذه الأقسام، ولا يخرج اي لفظ مفرد ـ عدا الحروف والأدوات ـ عن المقولات العشر.

صحيح انّ بعض المفكرين يعارضون النظرية التي تقول بأنّ المقولات العشر، تقسيم قواعدي يتصل بالألفاظ، غير انّ كثيراً من الباحثين والمنظّرين يعتقدون بقواعدية هذا التقسيم، وهذا امر يؤيده إمعان النظر في نص رسالة المقولات. ويقول أرسطو في هذه الرسالة: تدل الألفاظ غير المركبة (الألفاظ المفردة) إما على الجوهر، او الكم، او الكيف، او الاضافة، او الأين، او متى، او الوضع، او الملك، او الفعل، او الانفعال. ومن اجل ان نبين كل مقولة في لفظ معين، نقول:

الجوهر مثل الفرس والانسان.

الكم مثل الذراعين والثلاث اذرع.

الكيف مثل الابيض والنحوي.

الاضافة مثل الضعف والنصف والاكبر.

الأين مثل «في ليكين»[1]، اسم حديقة في اثينا.

متى مثل امس والعام المنصرم.

الوصع مثل نائم وواقف.

الملك مثل لابس الحذاء وحامل السلاح.

الفعل مثل يقطع ويحرق.

الانفعال مثل ينقطع ويحترق.

ان اي تعبير من هذه التعابير، لا يثبت ولا ينفي في نفسه وبنفسه اي شيء.

1_ Lycee

ولا تستحصل حالة الاثبات او النفي إلّا في حالة تركيبها الاسنادي، فيتضح صدق او كذب اي نفي او اثبات، بينما لا معنى للصدق والكذب في الألفاظ بدون تركيب، اي الألفاظ المفردة، او الألفاظ من دون اسناد. وما يمكن ملاحظته هنا هو ان امثلة ارسطو في كل مقولة من المقولات، قابلة للحمل على الموضوع بشكل مباشر وبصورة «هو هو»، بينما وردت في الكتب الاسلامية غالباً بصورة مصدرية وانتزاعية، ومن المعلوم انّ المصدر غير قابل للحمل على الذات، لكنه قابل للحمل بطريق الاشتقاق او ما يُعرف بحمل «ذي هو». لهذا السبب يقول المتأله ملا هادي السبزواري (١٢١٢ ـ ١٢٨٩هـ): يعبّر المعلم الاول عن جميع مقولات الأعراض بالمشتقات، كقوله: «فصل في المتكمم او في المتكيف او في المتأين ونحوها...»[1].

من هذه العبارة نفهم انّ «المتكمم» يُطلق على كل ماله كمية، و «المتكيف» يدل على كل ما له كيفية. فعلى سبيل المثال يمكن القول انّ لفظ «الابيض» ليس اسماً لكيفية ما، وانما يدل على شيء ذي كيفية. ويمكن ان يكون هذا الشيء جوهراً جسمانياً واقعاً معروضاً للبياض ولذلك يعبَّر عنه بالأبيض. وهكذا تُستخدم كلمة ابيض حينما يكون الشيء موصوفاً بصفة البياض. ولا ريب في انّ كلمة «ابيض» تقودنا الى معنى «البياض» ايضاً، وفي مثل هذه الحال يمكن ان نقول ان «الكيف» مقولة فقط، وليس من لديه كيفية. ويصدق هذا الأمر على «الكم» ايضاً، لأنّ الكم ليس بالشيء الذى لديه عدة أذرع مثلاً، بل انّ الذراع نفسه يقع ضمن مقولة الكم.

على ضوء ما ذكرناه، يتضح انّ هذه الألفاظ التي تُدعى بالمقولات العشر تستوعب جميع اجزاء الكلام، وليس بوسع اي متكلم ان يتحدث ما لم تكن لديه إشارة الى بعض هذه المقولات. وفي مثل هذه الحال يتضح دور قواعدية

---

١ ـ اسرار الحكم، ملا هادي السبزواري، تصحيح الشعراني، طهران، ٢٠٠١.

كتاب المقولات، وتظهر العلاقة الوثيقة لهذا الكتاب بكتاب «ايساغوجي» لفورفوريوس الصوري.

من اجل ان نعثر على العلاقة الوثيقة بين كتاب المقولات وكتاب ايساغوجي، لابد من الاهتمام بكلام ارسطو في التفاوت بين الجوهر الأول والجوهر الثاني. فالجوهر الاول من وجهة نظره يطلق على الموجود العيني والشخصي مثل «سقراط». اما الجوهر الثاني فيتم انتزاعه من الجوهر الأول، ويطلق على امر ذهني مثل «النوع». اذن يقع المفهوم الكلي للانسان والذي يُعرف بـ «النوع»، والمفهوم الكلي للجسم الذي يُعرف بـ «الجنس»، ضمن دائرة الجواهر، وانهما قابلان للحمل على «الجوهر الاول».

في الآثار الاسلامية يُعبَّر عن «النوع» بالجوهر الثاني، وعن «الجنس» بالجوهر الثالث. والجوهر الأول فضلاً عن انه غير حالّ في الموضوع، كذلك غير قابل للحمل على الموضوع ايضاً، اي انه موضوع دائماً ولا يقع محمولاً قط. والجوهر بالمعنى الدقيق والمحدود للكلمة هو: «الفرد» الذي يتميز بأعلى مستوى من الواقعية العينية. اذن فجميع الموجودات ـ عدا ما يدعى بالجوهر الاول ـ تُعرف من خلال الحمل على الجوهر الاول. ومن هذا نستنتج انّ عدم وجود الجوهر الأول يعني عدم وجود اي موجود آخر. وما يُحمل على الجوهر الاول إما ان يكون جوهراً ثانياً كما لو قيل «الانسان جسم»، او يُعدّ أحد اعراض الجوهر وأوصافه وتعيناته. ويمكن ان تكون هذه الاوصاف والتعينات: كيفية، او كمية، او أحد الاعراض. ويتفوق الجواهر على جميع الاعراض، لأن الاعراض لا يكون لها وجود إلّا من خلال الجوهر، وبذلك يتقدم الجوهر عليها.

لابد من التنويه الى الأمر المهم التالي وهو اننا حينما نتحدث عن الجوهر ضمن موضوع المقولات العشر، نعني به الجوهر الثاني، اي الجنس. ولاشك في انّ الجوهر الثاني قابل للحمل على الجوهر الأول دائماً. والذين لديهم

معرفة بالقضايا الفلسفية يدركون انّ المقولات العشر تثار تحت عنوان «الاجناس العالية». وتترتب سلسلة الانواع والأجناس من خلال مسارين صعودي ونزولي. ويتوقف هذا الترتب فيما بين الانواع والاجناس خلال المسار الصعودي عند مرحلة لا يمكن معها التحدث عن مقولة اعلى. وفي هذه المرحلة بالذات يتبلور معنى الجنس العالي. ويبلغ هذا الترتب في المسار النزولي مرحلة يتحقق معها «نوع الأنواع»، بحيث لا يمكن الهبوط الى مرحلة اوطأ منها. ويكشف وقوع جنس الأجناس في المسار الصعودي وتحقق نوع الانواع في المسار النزولي عن انّ اياً من الطرفين ليس بوسعه الاستمرار في حركته الى ما لا نهاية.

النوع المنطقي يتألف بحسب الذات، من جنس وفصل، وبوسعه كذلك قبول العرض العام والعرض الخاص. ويدل الجنس والفصل ـ اللذان يعدان من الاجزاء المنطقية للنوع ـ على الجانب الجوهري للنوع، كما يشير العرض العام او الخاص الى جوانبه الخارجية والعرضية. ولا شك في انّ جميع معاني النوع وجوانبه العرضية، لا تخرج عن مقولات الاعراض التسع. اذن بما انّ الأجزاء الاصلية للنوع، تُعدّ من نمط مقولة الجوهر، يمكن القول بسهولة انّ الكليات الخمسة لا تخرج عن اطار المقولات العشر، وانّ هناك صلة وثيقة بين كتاب «ايساغوجي» لفورفوريوس الصوري وكتاب «المقولات» لأرسطو.

سبق ان ذكرنا بأنّ بعض المنظّرين الاوربيين يرون أنّ مبحث المقولات العشر لأرسطو، لا يخرج عن إطار البحث اللفظي ويتصل بقواعد اللغة. ويعتقدون انّ أرسطو كان يهدف من خلال هذا البحث الوقوف بوجه السوفسطائيين وإبطال أحابيلهم اللغوية الظاهرة على شكل سفسطة. واذا كان هذا الرأي صحيحاً، فإنّ الفلسفة لا تخرج عن اطار كونها لعبة لغوية، ولن تكون مكانة الفيلسوف حينذاك أعلى من مكانة النحوي والصرفي. طبعاً لا

يصعب قبول هذا الرأي على اولئك الذين ينزعون نحو فلسفة التحليل اللغوي الجديد، اذ انّ هؤلاء يعتقدون انّ الفلسفة تهتم بالقضايا والمشاكل ذات الصلة باللغة أكثر من اهتمامها بطرح التساؤلات والمسائل. لكنّ الحقيقة هي ان عمل الفلسفة لا يقتصر على دراسة القضايا ذات الصلة باللغة، وانما ينطلق الفيلسوف عن طريق اللغة، الى عالم المفاهيم والمعاني المترامي الأطراف. وأرسطو ـ كفيلسوف كبير ـ بدأ بحوثه ودراساته من خلال ملاحظة الألفاظ وإنعام النظر فيها. وتوصل عن طريق دراساته الفلسفية الى النتيجة التالية وهي انّ هذه الألفاظ العشرة ـ التي تُعدّ الفاظاً كلية عامة ـ تكشف عن موقع المقولات العشر.

صحيح انّ هذه الدراسة القائمة على الاستقراء، شبيهة بعمل العالم النحوي والصرفي، لكنها لم تتوقف في ذهن ارسطو المتحرك المتقد ضمن مرحلة بحث الألفاظ، وانما تنطلق الى ما هو أبعد من ذلك، وتبلغ مرحلة المنطق وميدان المعقولات. فيتوصل من خلال تبويب الألفاظ الى تبويب المفاهيم، ويحدد الأجناس المنطقية العالية، ويبرهن وفق هذا الأساس على وجود صلة وثيقة بين القواعد اللغوية والنحوية بين الاجواء العقلية والمنطقية. وقلما يوجد من ينكر الارتباط المحكم بين الألفاظ والمعاني وكذلك بين علم النحو والمنطق، ولكن هناك تباين في وجهات النظر بشأن: هل تقع المقولات العشر ضمن اطار البحث المنطقي ام ترجع الى دائرة الميتافيزيقا؟

لا نريد التحدث عن الآراء والنظريات التي قيلت بهذا الشأن، لكننا لو اردنا التوصل الى وجهة نظر معتدلة وبعيدة عن اي إفراط وتفريط بهذا الشأن، لابد ان نقول بأنّ كتاب المقولات، فضلاً عن قيمته النحوية والقواعدية، يتمتع بقيم منطقية وميتافيزيقية ايضاً. اي انّ كتاب «المقولات» يتميز بمكانة خاصة في كل حقل من هذه الحقول العلمية، ويكشف كذلك عن المسار الفكري الأرسطي.

يقول «كوبليستون»[١]: المقولات عند أرسطو ليست مجرد تصورات ذهنية وقوالب مفاهيمية، وانما تدل ايضاً على احوال الوجود المتحقق في عالم الخارج، وانها ممثلة للأشياء الخارجية وعنوانها، وتقيم جسراً بين المنطق والميتافيزيقا. كما أن كتيب المقولات بتعبير آخر، قنطرة توصل بين المنطق وعلم الوجود[٢].

تحدث الفارابي في آثاره المنطقية عن المقولات بشكل مفصل، وأشار الى ملاحظات دقيقة في هذا المجال. كما افرد الشيخ الرئيس ابن سينا فصلاً في باب المقولات، في بعض آثاره المنطقية. ونلاحظ بحث موضوع المقالات في كتاب «التحصيل» لبهمنيار (ت ٤٥٨هـ)، و «البصائر النصيرية» لعمر بن سهلان الساوي (ولد ٥٤٠هـ)، و «أساس الاقتباس» و «منطق التجريد» لنصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ).

ويقول ابن رشد في «تلخيص المقولات» بصراحة انّ المقولات جزء لازم ومتمم للمنطق، ولا يجوز العدول عن طريقة ارسطو[٣]. وحينما يرى ابن رشد انّ كتاب المقولات عبارة عن جزء لازم ومتمم للمنطق، لا يعني انّ المقولات ذات صبغة نحوية وقواعدية او انها غريبة على الميتافيزيقا. ولو كان ارسطو قد كتب كتاب المقولات بنفس اللغة التي كان يتحدث بها ويفكر فيها، فلابد من القول بأنّ قواعد لغته غير متعارضة مع معايير المنطق وقواعده.

صحيح انّ المنطق ليس نحواً وانّ كلاً منهما مستقل عن الآخر لكنّ الذي

1_ Copleston, F. C. (1907 - 1994).

٢ـ تاريخ الفلسفة: اليونان والروم، فردريك كوبليستون، ج ١، ترجمة جلال الدين مجتبوي، دار النشر العلمية والثقافية، ١٩٩٦، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

٣ـ لمزيد من المعلومات، راجع: ايساغوجي فرفوريوس، ومقولات ارسطو، ترجمة د. محمد خونساري، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٤، ص ١٢٧، ١٢٩، ١٣٢.

يكتب قوانين المنطق ليس بوسعه المبادرة الى كتابة قوانين وقواعد غير منسجمة مع القواعد اللغوية، لذلك لا يمكن ان تكون القواعد المنطقية غير منسجمة مع قواعد اللغة التي كان يتحدث ويفكر بها أرسطو.

اذن لو رجعنا الى المنطق وتعرّفنا على معايير الحمل وكيفية الاسناد، لاتضح لنا انّ الجوهر الأول ليس غير حالّ في الموضوع فحسب، وانما غير قابل للحمل على الموضوع ايضاً. ومعنى هذا الكلام هو انّ الجوهر الأول يسلك سلوك الموضوع في القضايا فقط، ولا يقع محمولاً قط.

رأينا في باب المقولات كيف يولي ارسطو اهتماماً دقيقاً لموضوع الجوهر والعرض، حتى انه يعتبر الجوهر إحدى المقولات العشر. ونعود ضمن هذا السياق الى رأي المفكر الألماني الذي يفسر القضايا المتصلة بالله تعالى في اللغة اليونانية بطريقة خاصة فهو يعتقد بأنّ اليونانيين لم يكونوا يقولون مثلاً «الله عالم»، بل كانوا يقولون «العلم الهي». والذين لديهم معرفة بمعايير الحمل وشروط الربط والإسناد، يعلمون جيداً انّ الاتحاد، من الشروط اللازمة لصحة الحمل، لذلك لابد ان يتحد موضوع القضية بمحمولها دائماً. وفي ظل هذا الاتحاد يُعدّ محمول القضية إما أحد تعيّنات الموضوع او أحد أوصافه. فحينما يقال «الانسان جسم» لا يُعدّ المحمول ـ اي الجسم ـ جزءاً من الأعراض، وانما هو أحد تعينات الانسان. ولكن حينما يقال «الانسان عالم»، يُعدّ العلم وصفاً عرضياً متحداً مع وجود الانسان. وهكذا الأمر ايضاً بالنسبة للقضايا المرتبطة بالبارئ تعالى، فيُعدّ الاتحاد بين الموضوع والمحمول امراً ضرورياً.

كمثال: حينما يقال «الله عالم»، لا تنفك صفة العلم عن ذات الله تعالى، بل تُعدّ عين ذاته. وعلى ضوء ما ذُكر في مضمار شروط الحمل وكيفية الاسناد، يتضح كيف بوسع القضايا ان تكون ذات معنى في إطار هذه الموازين. ولا ريب في انّ هذه الموازين هي تلك الامور التي تنسجم مع قواعد المنطق

الأرسطي.

إذن لو تبلورت القضية المرتبطة بالعلم الالهي بطريقة اخرى على العكس مما هو متعارف، وقيل مثلاً «العلم الهي»، فلابد حينئذ من القول ان «العلم» في هذه القضية وقع إسماً للموضوع، و «الهي» قد حُمل عليه كوصف. ولا شك في ان وصف «الهي» لا يختص بالعلم فقط، وانما يمكن ان يصدق على كثير من الامور. ولكن ما يجب التنويه اليه هو انّ «الهي» وصف لله بالذات وبدون واسطة ويُحمل على ذاته تعالى، لأنّ الله تعالى هو الوحيد الذي يوصف بالالهية، ولو وُصف شيء آخر بالالهية فلأنَّ هذا الشيء، من أوصاف الله. فالتمييز بين الذاتي والعرضي والفصل فيما بينهما بحسب مقام التحليل، يُعد من الأعمال الأساسية للعقل. والذي ينطلق على ضوء العقل، بمقدوره ان يميز بسهولة بين الذاتي والعرضي، فيعتبر الجوهر شيئاً والعرض شيئاً آخر، بل ويعتبر الصفة شيئاً آخر غير الموصوف ايضاً. بتعبير آخر: من خلال القول بالتفاوت بين الذاتي والعرضي، تتضح العلاقة بين الذات والتاريخ ايضاً والتي تتميز بتعقيد خاص.

ضمن هذا السياق، استطاع أرسطو إدخال «الزمان» و «الحركة» الى نظامه الفلسفي وتحديد دور كل منهما. وأكد هذا الفيلسوف الكبير على مفهومين أساسيين كانا مصدراً لكثير من القضايا وهما: بالقوة، وبالفعل. لذلك يُعدّ هذان المفهومان مفتاحاً للدخول الى فلسفة ارسطو وفهمها. فيحكي مفهوم «بالقوة» عن القوة المتحققة في ذات كل موجود من موجودات هذا العالم. اي انه يرى انّ غاية كل امر من امور هذا العالم كامنة بالقوة في طبيعة ذلك الامر، وحينما يمر ذلك الامر في ظروف مساعدة ومناسبة، ينطلق من مرحلة القوة الى مرحلة الفعل.

لاشك في انّ «الحركة» و «الزمان» يلعبان دوراً اساسياً من اجل التحول من القوة الى الفعلية. فنواة التمر ـ على سبيل المثال ـ تحمل في ذاتها

الاستعداد للتحول الى شجرة. اي انّ التحول الى شجرة، غاية كامنة منذ البداية في أعماق النواة غير انّ تحقق هذه الغاية بحاجة الى «زمان». صحيح انّ حقائق هذا العالم تتغير خلال الحركة والزمان، لكنها تُعدّ من جانب آخر، حقائق ثابتة، لأنّ التحول الى نخلة ـ مثلاً ـ أمر كامن في أعماق نواة التمر منذ البداية. اذن فالغاية الكامنة في ذات الشيء لا تتغير قط.

حينما نقول انّ ذات الأشياء أو طبيعتها لا تتغير، نعني انّ بذرة الشعير حينما تُزرع لا تعطي سنبلة قمح، وانّ نواة التمر لا تعطي عنقود عنب. اذن ما أورده ارسطو بشأن الامور الطبيعية، يمكن ان يصدق على الشؤون الانسانية والمجتمع البشري ايضاً. ففي أفكار هذا الفيلسوف الكبير ونظامه الفلسفي، ينسجم العقل والفلسفة مع التاريخ. وحينما لا يتحكم العقل، فمن المحال ان تتحقق السعادة للمجتمع البشري.

يعتقد بعض المفكرين انّ الدين، والدولة، والثقافة، تؤلف عناصر التاريخ وقواه. وإذا صحّ هذا الرأي، لابد ان يتعين موقع الدين ودوره في النظام الفلسفي الأرسطي بعد تعين موقع التاريخ وقواه.

على ضوء ما تمّ ذكره واستعراضه نعود الى كلام المفكر الألماني «ويلامويتز ـ موليندروف»[١] الذي يقول انّ «اليونانيين بدلاً من ان يقولوا «الله كذا وهكذا»، يقولون «هكذا شيء، الهي»[٢]. والذين يستندون الى كلام هذا المفكر الالماني ويعكسونه في آثارهم، غالباً ما يفكرون بالأمر التالي وهو انّ اليونانيين لم يكونوا يؤمنون باله واحد، بل بآلهة متعددة. ويرى هؤلاء ايضاً انّ الذي لديه معرفة بأفكار «هوميروس»[٣] وسائر القصصيين اليونانيين

1_ Willamwitz - Moellendrof, U. von.

٢ـ امتناع الفكر في الثقافة الدينية، ص ٢٧٠.

3_ Homer

يرى انهم احرار امام الإله. وهذه الحرية تعني بمعناها الباطني، اختيار وسلوك الطريق الخاص. اي ان الانسان يصر على الوقوف على قدميه من خلال الطريق الذي يختاره بنفسه حتى وان كان هذا الاختيار مصحوباً بموانع وعقبات قد ترسم للشخص الفشل الذريع.

هذا النمط من التفكير الذي نراه منعكساً في التراجيديا اليونانية، يضع الانسان في حرب مع الآلهة، ولا ينسجم مع حالة الاستسلام والانقياد. فالانسان الهوميروسي يسعى منذ البداية الى التمرد على الآلهة المتحكمة بمصيره. ويستشف مما ورد في «الالياذة»(١) و «الاوديسة»(٢)، أنّ الانسان اليوناني يقف بوجه الآلهة حتى ولو كلّفه ذلك هزيمة مرة. ففي العالم الهوميروسي لا يعلم أي أحد ما هي العاقبة التي تنتظره من الآلهة، وما هي الأحداث التي سيواجهها. ورغم ذلك فجميع اولئك الذين يفكرون بالطريقة الهوميروسية يعترفون انّ شؤونهم الحياتية، تُرسم من قبل الآلهة.

لاشك في ان الانسان يشعر بالانشراح حينما تهبه الآلهة شيئاً ما، فيتواضع أمام الآلهة الرحيمة وينقاد لها، لكنه لو ظُلم من قبل إله ما ولقي العناء والألم منه ـ كالألم الذي تعرض له «اوديسه» من قبل الاله بوسيدون(٣) ـ فلن يظل على تواضعه ولن يستسلم له، ويتعامل بوقاحة مع هكذا إله. لهذا السبب تميز اليونانيون بالغرور والوقاحة وتجاوزوا المرحلة التي كانوا فيها. ولذلك واجهت علاقة الانسان اليوناني بآلهته، نوعاً من التناقض او التضاد، لأنّه في ذات الوقت الذي يعلم انّ مصيره بيد الآلهة، يقف بوجهها بصلافة ويستمر في نهجه المعارض لإرادتها عن اصرار.

1_ Iliad

2_ Odyssey

3_ Poseidon

الملمون بالثقافة اليونانية القديمة يعتقدون: من اجل ان يكون بوسع الانسان التفكير على غرار اليونانيين، فلابد له من دراسة كل موجود من الموجودات بشكل صحيح ودقيق، وان يحصل لديه الانبهار بجماله وكماله. ومن اجل تحقق هذا الانبهار، من الضروري ان تكون لدى المرء القابلية على الانفصال عن ذلك الشيء، فضلاً عن ادراك ما فيه من عظمة وجمال. ولاشك في انّ هذا الادراك لا يتاح من دون حرية. فالذي لا يتمتع بالحرية الفكرية لا يستطيع ادراك جمال الاشياء وعظمتها، ويعجز عن الابتعاد عن الاشياء التي يدركها.

لا ريب في ان الانسان إذا لم يستطع الابتعاد عن الموضوع الذي يدركه، يعجز عن طرح السؤال ايضاً. وحينما لا يتم طرح السؤال، لن يكون التفكير حياً وفاعلاً. فالذي يستطيع ان يطرح السؤال، يكون اشبه بالشخص الذي يستطع ان ينقذ نفسه من الغرق من خلال استخدام فنّ السباحة، حتى وان كان بامكان البعض النجاة من الغرق بواسطة التعلق بحبل او ما شابه.

اذن التأمل العقلي وإثارة التساؤلات، تُعدّ خصوصية من خصوصيات الانسان. ولا يمكن بلوغ الكمالات العالية إلّا عن هذا الطريق فقط. والموضوع الذي لابد من دراسته هنا هو: هل تعد القابلية على طرح السؤال وقاحة وتمرداً على الحقيقة، ام وسيلة للتوصل الى الحقيقة ومن ثم الاستسلام لها؟

الذين لديهم معرفة بالموازين العقلية يعلمون جيداً انّ العقل حينما يسأل ويبحث عن الحقيقة، لا يتمرد عليها حينما يصل اليها، بل يعلن عن استسلامه لها من جانب وعن اعترافه بنقصه وعجزه من جانب آخر.

اذن اذا كان اليونانيون الهوميروسيون يتحدثون عن الوقاحة والتمرد، انما يعنون إرادة الانسان. صحيح ان ارادة الانسان لا تنفصل عن عقله وانّ هناك آصرة تلاحم قوية بين الاثنين، لكنّ الارادة ليست عين العقل، كما انّ العقل

ليس عين الارادة.

من اجل ان ندرك الانفصال بين العقل والارادة بشكل واضح لابد من استيعاب الامر التالي وهو: لربما يريد الانسان شيئاً لا يريده الله تعالى، ولكن من المستحيل ان يعلم الانسان شيئاً لا يعلمه الله تعالى. فالرذائل وأعمال الشر والطغيان، تنشأ عن ارادة الانسان دائماً، بينما لا تنبثق الرذائل من العقل، ولا ينسجم التمرد مع العقلانية. فالعقل حسن بحد ذاته ولا ينسجم مع الرذائل والأعمال القبيحة ذاتياً. فالعقل لا يتعلق بالأمر القبيح وغير المطلوب، ولا يصبح قبيحاً او غير مطلوب قط.

بتعبير آخر انّ قباحة الشيء الذي يتعقله العقل لا تسيء الى حسن العقل نفسه ولا تنال من نوره. فالظلام يجد معناه في ظل نور العقل ويتحدد على اساسه موقعه المظلم، لكنّ هذا الظلام لا يستطيع ان يُدخل العتمة الى نور العقل. فالجهل يتضح معناه عن طريق العلم، لكنه لا يستطيع ان يتسرب الى معنى العلم، لذلك لا يُعدّ الجهل من وجهة كثير من المفكرين، ألد اعداء العلم، وانما عدو العلم اللدود هي الخرافات فقط. فالجهل البسيط ليس غير عدو للعلم فحسب، وانما يمهّد لتعلم العلم. فحينما يعلم المرء انه لا يعلم، فمن السهل ان يستعد لتعلم العلم، ولكن حينما يؤمن المرء بأمر خرافي فانه يضع هذا الامر الخرافي في موضع العلم، ويبقى محروماً من تعلم العلم الى الأبد.

الايمان بالخرافات، لون من الجهل الذي يظهر في زيّ العلم، فيغلق بهذا الوجه المزيف طريق العلم. ولو التفتنا الى كيفية ظهور ايمان الانسان بالخرافات، لاتضح انّ الارادة تلعب دوراً رئيسياً في ذلك.

فكما انّ الارادة مؤثرة في الوقاحة والتمرد، كذلك مؤثرة ايضاً في الايمان بالامور الخرافية التي تبعث على التخلف والتدهور. وسبق ان ذكرنا بأنّ اليونانيين الهوميروسيين يؤكدون على حرية الارادة ولا يجيزون تحديدها قط، اي لا يرون اي حدود للحرية وانّ الانسان حرّ حتى امام إلهه. وتُعدّ

مجابهة الآلهة في الثقافة اليونانية القديمة وحرية الانسان من دون حدود أمام هذه الآلهة، سلوكاً ناجماً عن حرية الارادة من دون قيد أو شرط.

المفكر الألماني «نيتشه»[١] الذي حظي باهتمام أهل الفكر كفيلسوف ثقافي، كان على علم كامل بآثار قدماء الكتّاب اليونانيين ونمطهم الفكري الذي عكسه في آثاره. ومن أهم المفاهيم التي طرحها هذا المفكر الألماني هي «ارادة القوة». فيرى على هذا الاساس انّ المعرفة واسطة لخدمة القوة[٢].

معظم اولئك الذين لديهم معرفة بآثار قدماء الكتّاب اليونانيين ويرون انفسهم أنهم اصحاب رأي في هذه الثقافة، نراهم يستندون الى الارادة والحرية من دون قيد او شرط قبل استنادهم الى العقل والموازين المنطقية. وتنتمي ارادة القوة ـالتي تُعدّ من افكار نيتشه المركزية ـ الى هذا النمط الفكري. وكثير من المفكرين الغربيين الواقعين تحت تأثير أفكار نيتشه الى حد ما، لم يكن باستطاعتهم انتزاع انفسهم من هيمنة هذه الحركة الفكرية.

يمكن مشاهدة هذا النمط الفكري بوضوح في آثار بعض مشاهير الشعراء الفرنسيين مثل البير كامو[٣]، ورينه شار[٤]. فيرى شار انّ الباحثين عن الحقيقة هم الذين يصنعون جسراً طافياً. ويقول بأنّ الحقيقة بحاجة الى ساحلين: ساحل لذهابنا، وساحل لعودتها. ويعتقد اننا لسنا بُكماً عاجزين عن تفسير العالم، بل العالم ابكم ونحن الذين ندفعه للتحدث[٥].

اولئك الذين يولون اهمية كبيرة للحرية ويعتبرونها محوراً للحياة

1_ Nietzche, Friedrich (1844 - 1900)

٢ـ امتناع الفكر في الثقافة الدينية، ص ٢٧٠.

3_ Camus, Albert (1913 - 1966).

4_ Char, Rene (1907 - 1988).

٥ـ الرماد الناقص، رينه شار، ترجمة حسين معصومي، دار هرمس للنشر، ٢٠٠٢، ص ١٩٧.

الصحيحة والشريفة، يولون للعقل اهمية كبيرة ايضاً، ولا يتجاهلون دوره قط، ولكنهم يرون انّ هذه الأهمية تكمن في نهوضه لدعم الارادة وتفسير حركتها الدائمية. اي ان العقل يعمل من اجل الارادة، وينخرط في خدمتها، ويحرص على تنفيذ ما تطلبه. ولم تقتصر هذه الحركة الفكرية على مجموعة من المفكرين الشعراء او الشعراء المفكرين في العالم الغربي، وانما كان لها وجود في العالم الاسلامي ايضاً ادت الى ظهور تيار قوي يمكن ملاحظته بين أفكار الأشاعرة.

طبعاً انّ أهمية حرية الارادة وتفوقها على العقل بالطريقة التي كانت سائدة بين المتكلمين الاشاعرة، تختلف عما كان قد تحقق في الغرب، وما كان يتحدث به نيتشه وأضرابه. فحرية الارادة في الغرب، ذات صلة بارادة الانسان، وتُعدّ هذه الحرية من خصوصيات الانسان، بينما يركز المتكلمون الأشاعرة على الارادة المطلقة لله تعالى وتقديمها على اي شيء آخر. فهؤلاء يعتقدون انّ افعال الله غير معلولة للأغراض، ويرفضون بشدة وجود اية رابطة ضرورية بين العلة والمعلول. ولا نريد ان نسلط الضوء على افكار الأشاعرة وآرائهم، لكنها تتلخص في أنّ «كل ما يفعله الله تعالى، معقول»، بينما يؤمن عدد كبير من المفكرين بالفكرة التي تقول «ان الله يفعل المعقول فقط». فطبقاً لهذه الفكرة يُعدّ العقل معياراً ومصدراً للامور، بينما يضع الاشاعرة ارادة الله معياراً بدلاً من العقل. وحينما تحل الارادة محل العقل، يفقد المعيار العقلي معناه أيضاً، ولا يبقى اي مجال لطرح السؤال. ومع اتساع افكار الاشاعرة، لم يعد بامكان التساؤلات ان تُطرح، وأخذت حرية الارادة عند الانسان تواجه إشكالاً كبيراً.

قلنا انّ هذه القضية أُثيرت في الغرب بطريقة اخرى، وتمّ التأكيد على حرية الانسان بشكل مطلق. وأصر البعض مثل الفيلسوف الألماني

«شوبنهاور»[١] على أصالة الارادة وتحدث بصراحة عن تـقدم الارادة عـلى العقل. والحقيقة ان موضع العقل والارادة، وهل ان العقل يـوجه الارادة ام ان الارادة توجه العقل، من القضايا ذات الخلفية الطويلة، وهناك اخـتلاف فـي وجهات النظر بشأنها. والذي يقول بتقدم الارادة على العقل، لا يـعترف بأي معيار عقلي في انتخاب اي امر من الامور وانما لابد من العمل على اساس الارادة فقط، لأنّ تقدم الارادة على العقل يستلزم عدم استناد الارادة الى اي ميزان او معيار عقلي، وان تكون تلك الارادة حرة في ذاتها وغير مشروطة.

اولئك الذين ينظرون الى وجود الانسان من هـذه الزاويـة ليس بـوسعهم استخدام التعريف الشائع للانسان الذي يعرّفه بأنه حيوان ناطق، لأنّ الناطق في هذا التعريف يعني العاقل. وربما لهذا السبب بالذات اختاروا طريقاً آخر في تعريف الانسان فقالوا بأنه «الكائن الوحيد الذي لا يريد أن يبقى ما هو موجود كما هو». ولا شك في ان عدم الرضا بما هو موجود والرغبة في وضع جديد، امر يؤدي الى نوع من التمرد والعصيان، وهو ما يؤلف ذات الانسان وهويته.

الأمر الآخر الذي يمكن ان يعد من آثار تقدم الارادة على العقل، هو تلك المسألة التي قال على أساسها ان الهدف يبرر الوسيلة. فالذي يـؤمن بـتقدم الارادة على العقل، ينطلق للـتوسل بأي عـمل لبـلوغ مـراده، ولا يـتحاشى ممارسة اي ظلم. ولربما يشير بعض أرباب الفـن الى هـذه المسألة حـينما يقولون: «الفن لون من التمرد على العالم، لأنّ الفنان يسعى دائماً لرسم العالم بطريقة اخرى، وجعله بالشكل الذي لا يراه أحد من غير الفنانين»[٢]. ويشير

1_ Schopenhauer, Arthur (1788 - 1860).

٢ ـ الطاعون، البير كامو، ترجمة رضا سيد حسيني، نشر نيلوفر، ١٩٩٥، ص ٢٨.

كلام الشاعر المفكر والفنان الألماني الكبير «غوته»[١] الى هذا المعنى ايضاً حينما يقول: «ذابلة جميع النظريات يا وفي الصديق، وخضراء شجرة الحياة الذهبية». وجاء كذلك في تراجيديا «فاوست» عن لسان «مفيستوفلس»: «اقول لك انّ المنظِّر أشبه بالحيوان الذي تطوف به روح خبيثة في أرض شوكية جافة وحوله روضة جميلة خضراء»[٢].

وعلى اساس هذا اللون الفكري يقول انصار اصالة الارادة ان الانسان موجود غير كامل وقلق يصنع حاجات جديدة دائماً على اساس ارادته، ولا تنتهي حاجاته قط، وينطلق ضمن هذه العملية نحو رقي غير متناه، ولا يرضيه شيء غير اللا تناهي.

ماذكرناه لا يقتصر على كلمات الشاعر الألماني «غوته»، وانما نجده ايضاً في كلمات فيلسوف الثقافة الألماني «نيتشه» وسائر الشعراء والمفكرين الذين اشرنا اليهم. ومعظم هؤلاء على معرفة بالنمط الفكري اليوناني القديم، ولهم وجهات نظر في الثقافة اليونانية. لذلك ليس جزافاً لو قلنا انّ النمط الفكري لهؤلاء، قريب من النمط الفكري لقدماء الفلاسفة اليونانيين، سيما وأنّ آراء هؤلاء في حرية الارادة ودورها المصيري في وجود الانسان، لا يختلف كثيراً عن آراء الفلاسفة اليونانيين.

ما يحظى بالاهتمام على هذا الصعيد هو انّ قدماء الفلاسفة اليونانيين كانوا على علم بأهمية العقل بنفس مستوى تأكيدهم على الحرية المطلقة للارادة ودورها في وجود الانسان، وكانوا يعلمون بمقتضى حكم العقل، ان الانسان محدود، وان موته حتمي. واذا كانت الارادة تطلب الهيمنة والتسلط وذات

1_ Goethe, Johann Wolfgang Von (1749 - 1842).

٢ـ نحو الفكر الفلسفي، جوزيف ماري بوخنسكي، ترجمة برويز ضياء شهابي، ٢٠٠١، ص٦٦.

ايقاع غير متناه، الا أنّ العقل يتحدث عن النهاية والموت. اذن اذا كانت الارادة الحرة والعقل المدرك، من خصوصيات الانسان، فلابد من القول بأنّ التوفيق بين هاتين الخصوصيتين يؤدي الى ظهور صدع يتحول بسببه الانسان الى طلسم معقد غير قابل للحل. وهذا الصدع المؤلم هو ذلك الشيء الذي يعبَّر عنه بالتراجيديا، لأنّ الانسان ينطلق بارادته الحرة التي لا تعرف الكلل للبحث عن شيء لا يبلغه قط. وعلى ضوء هذه الفكرة المطلسمة تجد اسطورة «سيزيف»[1] معناها، وتكشف عن حقيقة هذا اللون من التفكير. وكانت الآلهة قد حكمت على «سيزيف» ان يدحرج صخرة ثقيلة الى قمة الجبل، لكنه ما أن كان يصل بها الى مشارف القمة حتى تتدحرج ثانية الى السفح بسبب وزنها الثقيل. وتشير هذه الاسطورة الى حياة الانسان في هذا العالم، للتأكيد على انه ليست هناك عقوبة أشد من قيام الانسان بأعمال عبثية ويائسة[٢].

ما ورد في تلك الاسطورة، جاء في آثار المفكرين الغربيين، كما ترامت اصداؤه الى آثار بعض المفكرين المسلمين الايرانيين الذين صاغوه صياغة نثرية او شعرية جميلة، مثل الحكيم الشاعر عمر الخيام الذي تحدث في إحدى رباعياته عن لغز وجود الانسان.

اذن السؤال عن معنى الحياة وسرها، كان مثاراً دائماً، وسعى مفكرو العالم وفلاسفته في كل عصر وزمان للاجابة على هذا السؤال بما ينسجم مع الملامح الثقافية لكل منهم. ويمكن الاشارة من بين جميع الاجابات التي يمكن ان تعطى على هذا السؤال، الى ثلاث منها: فيقال في الاجابة الاولى: على الانسان ان يُشبع طلبه اللا متناهي من خلال اتحاده مع شيء أوسع منه

1_ The Mythof Sisyphus.

٢ـ الطاعون، ص ١٠.

وأكبر، كالمجتمع. وهذه الاجابة غير مقنعة ولا تساعد على حل المشكلة.

الاجابة الثانية والتي حظيت باهتمام بعض الفلاسفة الوجوديين، على العكس من الاجابة الاولى، تقول بأنّ وجود الانسان لا يتسم بمعنى ذي قيمة وأنه نوع من الخطأ في الطبيعة. وهذه الاجابة رفضها كبار مفكري العالم الذين وصفوا اصحابها بالتشاؤم. اما الاجابة الثالثة فقد صدرت عن شخصيات لا تعترف باللا معنى وتعتقد انّ لغز الوجود له حل يمكن العثور عليه.

يعد سقراط أحد كبار الفلاسفة الذين وضعوا اقدامهم في هذا الطريق بدراية وشجاعة لذلك شمّر عن ساعد الجد للبرهنة على خلود النفس الناطقة، وعبَّر عن هذه الفكرة من خلال عبارة قصيرة قيمة تقول: «إعرف نفسك». وسار افلاطون كذلك على مسار استاذه فأثار موضوع المثل او أرباب الانواع، وتحدث في هذا الموضوع بالتفصيل، ونجح في اكتشاف افق جديدة.

واقتحم ارسطو الميدان ايضاً رغم معارضته لبعض أفكار افلاطون، وسعى لجمع جميع وجهات النظر ـ رغم تباينها ـ حول محور أساسي واحد بغية التوصل الى وحدة اساسية. والتاريخ من وجهة نظره ليس مجموعة من الحوادث التي تقع بحسب الصدفة والاتفاق بل انّ لكل شيء في هذا العالم غاية كامنة فيه. ويقول انّ العقل جوهرة بلا نهاية تحرّك العالم، كما انه ليس علة فاعلية فحسب، وانما علة غائية ايضاً. وعليه تتصل صورة العالم بالعقل، ويتحقق معناه ومحتواه في ظل العقل ايضاً.

على ضوء ما يقوله ارسطو لا يُعدّ الكمال نتيجة الامور وحاصلها فحسب، وانما اصلها ومصدرها ايضاً. ويوجد الفكر بكماله وتمامه في أصل وبداية جميع الاشياء. والعقل قد ادرك وجوده وعرف نفسه على الوجه الصحيح، وجعل العالم شبيهاً بجوهره.

كما تتصل سعادة الانسان بفكره. فالانسان سعيد لأنه يتشبه بالله عن

طريق التفكير. لذلك لا معنى للسعادة لدى الحيوانات لأنـها مـحرومة مـن التفكير. فالسعادة تبدأ بالفكر، وتنمو وتتطور به ايضاً. فالانسان يذوق طعم السعادة لأنّه يستطيع ان يتميز بحياة الهية. والذي يدرك لذة التفكير والتأمل سيتمتع بتلك اللذة التي تتعلق بالذات الالهية. اي انّ اختيار الحياة الفكـرية يعني المساهمة في لون من السعادة المتعلقة بالوجود المطلق. فمصير الانسان مرسوم بحيث يستطيع ان يذوق شهد السعادة المتعالية عن طـريق التـفكير الذي يُعدّ فعلاً الهياً.

قلنا انّ ارسطو يعتقد بأنّ الله تعالى علة غـائية ومـطلوب اعـلى، ولذلك يحرك العالم. كما نعلم من جانب آخر انّ المطلوب نوع من اللذة. والمطلوب المعقول، مطلوب لأنه يُعدّ نوعاً مـن الفـعالية الحـية، وتـترتب عـليه بـهجة عظيمة[١].

دراسة أفكار ارسطو تشير الى انّ النظام الفلسفي لهذا الفـيلسوف الكـبير يمثل ذروة الفلسفة اليونانية. فيقدم هذا النظام جميع التيارات الفكرية اليونانية القديمة في اطار تركيبي واسع، ويضع امـام البـحوث الفـلسفية الصـحيحة، نموذجاً خالداً.

الى ما قبل سقراط، كان معظم اهتمام الفلاسفة اليونانيين يتركز على المادة التي كانوا يعتبرونها مبدأ الموجودات. فكانت المادة من وجهة نظرهم الجوهر الوحيد الذي ظهرت منه جميع الكائنات. ثم ظهرت الفكرة التـي تـقول انّ المادة مجموعة من العناصر، فتظهر المـوجودات مـن خـلال امـتزاج هـذه العناصر الصلبة. وهذه النظرية التي تقوم على اساس أصـالة الذرة وتـدعى بـالنظرية الذريـة، تُـنسب الى بـعض الفـلاسفة مـثل «لوسـيب»[٢]، و

---

١ ـ الحكمة اليونانية، ص ١٥٤ ـ ١٦٩.

2_ Leucippus (fl.c. 440 B.C.)

«ديموقريطس». ولا يخفى على أهل الفكر أنّ أي مذهب من المذاهب الفلسفية التي أشرنا اليها لا يصل من حيث الرصانة والعمق، الى مستوى النظام الفلسفي الارسطي، لأنّ العلم من وجهة نظر هذا الفيلسوف الكبير، يُعرف بالعلل الأولية للأشياء، فيتضح من خلال هذا التعريف التباين بين العلم والمعرفة التجريبية. فنحن نعلم انّ الادراكات الحسية، فضلاً عن الآثار التي تخلّفها على الحياة اليومية، توفر لنا القناعة والرضا ايضاً، لكننا نعلم من جانب آخر انَّ الادراك العقلي ليس تجربة بسيطة، ويختلف عن الادراك الحسي. ويولي أرسطو أهمية للادراك العقلي بنفس مستوى الأهمية التي يوليها للادراك الحسي. وحينما يتحدث عن العلل الاولية للوجود، يشير الى علل الوجود من حيث كونها وجود، فيتضح عن هذا الطريق مدى التفاوت بين الفلسفة وسائر العلوم.

حينما يدور الحديث حول التفاوت بين الفلسفة وسائر العلوم، يتضح ايضاً ان موضوعات العلوم الحقيقية تكشف عن تعيّنات الوجود، وحينذاك يتضح دور وموقع المقولات العشر ايضاً. وحينما يتحدث ارسطو عن العلل الأولية، يربط الفلسفة بالوجود، ويفسّر تغييرات العالم المادي من خلال طرح موضوع القوة والفعل. وفي ظل هذا النمط الفكري لا يتحد عالم الطبيعة بعالم ما وراء الطبيعة فحسب، وانما يتضح موقع الجوهر والعرض والمعنى الثابت والمتغير أيضاً. والوحدة التي تُلاحظ في فلسفة أرسطو لا تدع مجالاً للتشتت الفكري ولا تدع موضعاً للأفكار المشركة وتعدد الآلهة. ويلاحظ في آثار بعض الكتّاب المعاصرين انّ ارسطو قد تحدث عن تعدد الآلهة أو انه كان يستخدم أحياناً صيغة الجمع للتعبير عن كلمة الله، غير أنّ هؤلاء لم يقدّموا وثيقة محكمة ومعتبرة لاثبات ما ذهبوا اليه، ولكن يمكن القول عموماً اننا اذا شاهدنا في آثار الفلاسفة الكبار استخدام كلمة الله بصيغة الجمع في بعض الأحيان، فهذه اشارة الى تعدد وكثرة صفات الله، وليست دليلاً على تعدد

الذات الالهية. وعلى ضوء كل ما سبق ان اشرنا اليه يمكن القول ان فلسفة ارسطو ليست غير منسجمة مع القول بالتوحيد في مبدأ الكون، ولذلك لا تتعارض مع الأديان الالهية.

حينما تعرف المفكرون المسلمون على الفلاسفة اليونانيين عن طريق ترجمة آثارهم، اولوا اهتماماً أكبر لأرسطو واستندوا الى آثاره أكثر من أي فيلسوف آخر. وقد أُثيرت نظرية «الجوهر الفرد»، وفكرة «الجزء الذي لا يتجزأ»، في العالم الاسلامي ايضاً وحظيت باهتمام المتكلمين الأشاعرة. ولم يكن هؤلاء المفكرون على وئام مع الفكر الفلسفي ويعارضون الفكر الحر وما يُعدّ مقتضى العقل المستقل. وسعى هؤلاء من خلال القول بـ«الجوهر الفرد» و «الجزء الذي لا يتجزأ» للتوصل الى لون من الالهيات التي لا تتعارض مع معتقداتهم الدينية، فضلاً عن استخدامها كحرية فكرية لإلزام معارضيهم وادانتهم. غير انّ ذلك جوبه بمعارضة شديدة من قبل الفلاسفة المسلمين، لاسيما الفارابي، وابن سينا.

الفلاسفة المسلمون يؤمنون بحرية الفكر والاستقلال الفكري، وانطلقوا الى التفكير على هذا الاساس، حتى انهم اخذوا يتساءلون حول كثير من الاصول والمبادئ المسلَّم بها ويثيرون حولها شبهات ذات طابع فلسفي. ولم تمر عملية إثارة التساؤلات الفلسفية ومناقشة المسائل عن طريق العقل والاستدلال من دون ردود فعل معاكسة. ولذلك أثارت زوبعة من المعارضة الشديدة[1]. ولابد من الاشارة في هذا المجال الى انّ فلسفة ارسطو استقطبت اهتمام الفلاسفة المسلمين نظراً لما اتسمت به من شمولية وقوة. ولكن لابد من الالتفات الى الأمر التالي ايضاً وهو أنّ الفلاسفة المسلمين لاسيما الفارابي

---

١ ـ يمكن الرجوع بهذا الشأن الى كتابنا حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي، تعريب عبد الرحمن العلوي، اصدار دار الهادي، بيروت.

وابن سينا، لم يتحدثوا في قبال افكار ارسطو انطلاقاً من انفعال او تقليد، وكانوا ينظرون اليها من منظار نقدي فحسب.

مع الاحترام الكبير الذي كان يكنه ابن سينا لأرسطو، والمعرفة التي كانت لديه بفلسفته إلّا انه لم يبق أرسطوياً، وانفصل عن هذا الفيلسوف بشكل واضح، وهذا ما أشار اليه في مقدمة كتابه «منطق المشرقيين»، كما يمكن فهم ذلك ايضاً مما ورد في قصة «سلامان وابسال»، وقصة «حي بن يقظان»، وكثير من آثار ابن سينا الاخرى. كما يُعدّ النمط التاسع من كتاب ابن سينا الشهير «الاشارات والتنبيهات» شاهداً آخر لتأييد هذه الحقيقة.

ليس ابن سينا هو الوحيد الذي لم يبق وفياً لأفكار ارسطو، وانما انبرى عدد كبير من الفلاسفة المسلمين لمعارضته بشكل جاد وتوجيه الانتقاد لآرائه. واذا ما أردنا ان نشير الى فيلسوف من فلاسفة العالم الاسلامي ظلّ ارسطياً من جميع الجوانب، ودافع عن أفكار ارسطو، فلابد من الاشارة الى ابن رشد، لأنّ هذا الفيلسوف المسلم وظّف جميع جهوده من اجل بلوغ عمق فلسفة ارسطو، لذلك كان يعتبره أعظم فيلسوف في التاريخ البشري، ولا يسمح لأحد بالخروج على أفكاره. وهذا ما دفعه لانتقاد ابن سينا وتقريعه لأنه خرج على المدرسة الأرسطية. ولا يخفى على أهل البصيرة انّ الخروج عن دائرة افكار ارسطو لا يُعدّ ذنباً او جريرة، ولربما لهذا السبب لم تحظ آثار ابن رشد باهتمام المفكرين الايرانيين على مدى عدة قرون.

رغم الشهرة العالمية لابن رشد، الا انه لم يستقطب انظار الفلاسفة الايرانيين. ولربما ليس مبالغة لو قلنا انه لم يؤلَّف ولا كتاب واحد باللغة الفارسية في فلسفة ابن رشد على مدى ثمانية قرون من وفاته. وهذا ما دفعني لدراسة آثار ابن رشد وتفحصها، ومن ثم تأليف كتاب في أفكار هذا الفيلسوف الكبير لأول مرة باللغة الفارسية.

اتمنى ان ينفتح من خلال هذا الكتاب أمام المتكلمين باللغة الفارسية

والمهتمين بالفلسفة، باب التعرف على آثار ابن رشد وأفكـاره، وان يكـون بوسعهم استيعاب هذه الشخصية الفـلسفية الكـبرى التـي اشـتهرت عـالمياً كمدافعة عن الفلسفة. ويمكن من خلال ادراك افكار ابن رشد ادراك الحقيقة التالية ايضاً وهي ان الدفاع عن الفلسفة في آثاره، يعني الدفاع عـن النـمط الفكري الأرسطي. ولهذا السبب بالذات يمكن القول: ان ابن رشد هو الوحيد الذي يمكن ان يُعدّ فيلسوفاً مشائياً في أجواء الثقافة الاسلامية.

انعكاس افكار ابن رشد وابن سينا
في الآثار الفلسفية الغربية خلال العصر الوسيط

يشغل ابن سينا وابن رشد مكانة مرموقة خاصة تميزهما عن جميع الفلاسفة المسلمين. ويشتهر هذان الفيلسوفان الكبيران أكثر من غيرهما خارج نطاق العالم الاسلامي، وحظيت آثارهما بالاهتمام والدراسة والنقد. ولربما يمكن القول انّ تأثير ابن رشد يتفوق على ابن سينا من حيث الحجم، ولكن ليس بالامكان من الجانب الآخر تجاهل فضل تقدم ابن سينا وأسبقيته. فآثار ابن سينا الفلسفية والطبية كانت معروفة لدى المفكرين الغربيين قبل ان يشتهر ابن رشد بفترة زمنية طويلة. واولئك الذين لديهم معرفة بتاريخ تغيير الثقافات يعلمون جيداً انّ ترجمة آثار هذين الفيلسوفين المسلمين الى اللغة اللاتينية، كان لها تأثير عظيم ومدهش على الفكر الغربي خلال العصر الوسيط، ودفعت بالمفكرين الغربيين لمعارضة هذا التيار الفكري. فهذه الظاهرة التاريخية التي أعقبتها نتائج قاسية، عملت على ظهور نوع من التحول الفكري الذي يمكن اعتباره انبعاثاً ثقافياً.

يمكن القول عموماً انّ هذه التغييرات التي تحدث داخل الثقافات في بعض المراحل التاريخية عن طريق ترجمة آثار كبار رجال الفكر، ذات أهمية كبيرة جداً، وتفرز الكثير من الافرازات الايجابية. ومن الواضح انّ

المفكرين الغربيين قد تصدوا لأفكار ابن رشد وابن سينا، وسلكوا جميع السبل وبذلوا كل ما لديهم من جهود لتنفيذها ودحضها. ولكن علينا ان نعلم بأنّ هذا اللون من المجابهة الفكرية والثقافية، تنعكس عنه كثير من الآثار النافعة، ويؤدي الى ازدهار الحركة الفكرية.

لا ينبغي كذلك تجاهل الحقيقة التالية وهي انّ التغييرات الفكرية والثقافية، يمكن ان تكون من زاوية اخرى محصلة لسلسلة من العلل والعوامل التاريخية. فيرى البعض انّ ترجمة آثار ابن سينا وابن رشد الى اللغة اللاتينية خلال القرن الثاني عشر الميلادي، كان نتيجة لبعض الحوادث التي من اهمها ظهور طبقة متوسطة جديدة من المعلمين من غير رجال الدين المسيحي. ويؤكد كاتب غربي يدعى «ديميتري غوتاس» في كتابه «الفكر اليوناني، الثقافة العربية» على هذه الفكرة ويقول بأنّ الذي جعل من الضروري ترجمة آثار ابن سينا وابن رشد خلال القرن الثاني عشر الميلادي، هو وجود ارضية اجتماعية ـ اقتصادية مهّدت لظهور هذه الطبقة المتوسطة الجديدة من المعلمين(١).

كانت تلك الطبقة بحاجة الى لون من المعرفة يختلف اختلافاً كبيراً عن معرفة رجال الكنيسة التقليديين. ونحن لا نعرف شيئاً عن مؤلف هذا الكتاب وملامح شخصيته، لكنّ ما ذهب اليه يكشف عن انه يفسر التغييرات والتطورات الثقافية والفلسفية، على اساس التغييرات الاقتصادية ـ الاجتماعية، وظهور الطبقات.

لاشك في انّ هذا اللون من التفكير والرؤية، يلاحظ عادة في آثار الكتّاب

---

١ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: الفكر اليوناني، الثقافة العربية، تأليف ديميتري غوتاس، ترجمة محمد سعيد كاشاني، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠١، ص ٦.

المتأثرين بأفكار الفيلسوف المادي الألماني كارل ماركس[1]. ويلاحظ ان هذا المؤلف يسعى للتحدث عن التغييرات الفكرية والثقافية الاخرى، بنفس الطريقة والاسلوب، لكنه لم يستطع على صعيد حركة ترجمة الكتب اليونانية الى العربية وما كان يُعرف بـ «بيت الحكمة»، الاستمرار في نفس الاسلوب. فلا يتحدث على صعيد الترجمة، عن ظهور طبقة معينة، بل يعتقد ـ على العكس من ذلك ـ انّ هذه الحركة ظاهرة اجتماعية معقدة للغاية بحيث لا يمكن اعتبار أي وضع منفرد او مجموعة من الوقائع والأشخاص، علّة لها.

يقول هذا الكاتب بصراحة انه لم يجد اية نظرية او مجموعة من النظريات التي بوسعها تفسير التعددية التاريخية. وقد التفت الى موضوع ذي اهمية كبيرة حينما قال بأنّ حركة ترجمة الكتب اليونانية الى العربية، مهما كان المعيار الذي تُعيَّر به، تُعدّ مرحلة بنّاءة وذات تأثير على حركة التاريخ الانساني. ويرى ان هذه الحركة تضاهي من حيث الأهمية ازدهار اثينا في عهد بيريكليس[2]، وانبعاث ايطاليا، او الثورة العلمية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، ويؤكد على ضرورة التعرف على هذه الحركة بشكل كامل، وان تشق طريقها الى المعرفة التاريخية الغربية[3].

يمكن ان ندرك أهمية هذه الحركة الفكرية إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار الآثار التي تُرجمت الى العربية من الفارسية الوسطى الساسانية او من الفارسية البهلوية. ومن اجل ادراك اهمية هذا الموضوع لابد من ملاحظة الدور الكبير الذي قام به ابن المقفع (١٠٦ ـ ١٤٥هـ) وسائر كبار المفكرين الايرانيين. وكانت تلك الترجمة تخاطب غالباً الفرس الذين تعرّبوا وأخذت

1_ Marx, Karl (1818 - 1883)

2_ Pericles (494 - 429 B.C)

٣ـ الفكر اليوناني، الثقافة العربية، ص ١١.

معرفتهم باللغة البهلوية تضعف تدريجياً. وكان الخلفاء العباسيون يسعون كي تبدو حكومتهم شرعية في أعين جميع الأطياف والشعوب. لذلك من اجل استقطاب تأييد المسلمين كانوا يعبّرون عن انفسهم بأنهم احفاد الرسول الاكرم محمد ﷺ، كما كانوا من جانب آخر قادرين على جذب الثقافة الساسانية التي كانت مهيمنة على نسبة كبيرة من الايرانيين، الى ثقافتهم الغالبة.

الذين لديهم معرفة بالأحداث التاريخية ليس بوسعهم تجاهل دور الايرانيين ـ لاسيما سكان خراسان ـ في انتصار العباسيين على الأمويين. فحينما نقل العباسيون مقر خلافتهم الى بغداد، انتقل الى هذه المدينة عدد كبير من المتحدثين بالفارسية الذين لا يخفى على المطّلعين دورهم الفكري في ارساء دعائم الخلافة واسلوب الحكم. فخلال العصر العباسي، مثلما انتقل فكر الفلاسفة اليونانيين الى عالم الاسلام، انتقل كذلك فكر الايرانيين النابع من ثقافتهم القديمة، وراح يطرح نفسه بين المسلمين. طبعاً لابد من الاجابة في موضع آخر على السؤال التالي: هل هناك صلة بين الفلسفة اليونانية والحكمة الايرانية؟

كثير من المؤرخين الغربيين يتحدثون بانحياز وبعيداً عن الانصاف، قائلين انّ اليونان تمثل مهد الفلسفة ومصدرها، وقلما يتحدثون عن الحركة الفكرية والفلسفية في ايران وسائر الحضارات القديمة. والدراسة الدقيقة تشير الى وجود نوع من التعامل الفكري والثقافي بين ايران واليونان، وأُتيح من خلال ذلك التعامل لبعض فلاسفة اليونان الاطلاع على فكر الايرانيين وثقافتهم. ويعترف بعض الباحثين الغربيين بالأمر التالي وهو انّ الاسكندر المقدوني حينما فتح ايران أمر بترجمة جميع الآثار الفلسفية والعلمية الايرانية الى اللغة اليونانية، ثم أحرق جميع النسخ الأصلية لتلك الآثار التي كانت محفوظة في الخزانة السلطانية. وقام بقتل كل من كان يشك انّ بحوزته بعض تلك الآثار.

ونجح البعض في الهرب من ظلم الاسكندر والاختباء في الجبال. وعاد هؤلاء الهاربون الى ديارهم وبيوتهم بعد وفاة الاسكندر، وكتبوا تلك الأجزاء من العلوم والمعارف التي كانت عالقة في اذهانهم. لكنّ الذي كتبوه كان ناقصاً وغير واف بالغرض، اذ انّ الشطر الأعظم من المعارف قد انمحى من ملفات اذهانهم وصفحات خواطرهم. ويعتقد ابن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨هـ) الذي كان يهتم بباطن التاريخ وظاهره ويحلل ما فيه من أحداث ووقائع، انّ العلوم العقلية الايرانية القديمة كان تتميز بأهمية كبيرة، وكان سكان هذه البلاد المترامية الأطراف يولون أهمية خاصة لها[١].

هذا المفكر الكبير الذي ليس له نظير في العالم الاسلامي في علم التاريخ والعمران، مع انه تلقى دروسه في جامعة الأزهر بمصر ولم يكن لديه أدنى المام باللغة الفارسية، لكنه يتحدث بانصاف عن ايران القديمة وثقافتها العقلية الواسعة، ويعترف انه في أعقاب استيلاء الاسكندر على ايران انتقلت العلوم العقلية من الايرانيين الى اليونانيين، لأنّ الاسكندر استطاع الحصول على كثير من كتبهم وعلومهم[٢]. ويتحدث ابن خلدون بصراحة ايضاً عن انّ معظم كبار العلماء والمفكرين المسلمين في شتى العلوم والمعارف، كانوا من العجم[٣]، والذين يريد بهم الايرانيين. فهو يعلم انّ تأثير الايرانيين امتد حتى الى اللغة العربية نفسها، فتأسس علم الصرف والنحو العربي على يد شخصيات مثل سيبويه، وأبي علي الفارسي وغيرهما.

لاشك في ان ابن خلدون، كانت لديه أفكار عميقة وواسعة في علم التاريخ والعمران، ولا يمكن اتهامه بالتعصب الفكري والعرقي. ويتصل نسبة

---

١ ـ ابن خلدون، فلاسفة العرب، تأليف يوحنا قمير، دار المشرق، ص ٩.

٢ ـ الفكر اليوناني، الثقافة العربية، ص ٦.

٣ ـ ابن خلدون: فلاسفة العرب، ص ٢٤ ـ ٩٣.

كما هو واضح بعرب اليمن وينتهي الى وائل بن حجر. لذلك ليس بوسع أحد اتهامه بالتعصب الى العجم، اي سكان ايران.

ابن خلدون الذي يعد مفكراً كبيراً وعميق الفكر، يستند الى موضوع الثقافة، ويرصد التطورات الثقافية بشكل دقيق. والتاريخ من وجهة نظره ذو جانبين: ظاهري وباطني. فظاهر التاريخ عبارة عن اخبار الأيام والأقوال والدول الماضية، وهي امور بوسع الجاهل والعالم ادراكها. غير انّ ادراك باطن التاريخ بحاجة الى نظر وتحقيق، لأنّ كل حدث من الأحداث، مرتبط بعلله وأسبابه، ولا يتاح اكتشاف هذا الارتباط من دون حكمة.

اذن نحن بحاجة الى عقلانية لاكتشاف باطن التاريخ، وما لم تتحقق هذه العقلانية، لن تنكشف لنا حقائق التاريخ. ويستند ابن خلدون الى هذا المبدأ في تفسير التغييرات الثقافية، ويسعى من خلال الاهتمام بباطن التاريخ، الى اكتشاف عواملها وأسبابها. ويؤمن كذلك بالتعامل الثقافي ويعتقد انّ تاريخ الأفكار عبارة عن تلاقح الأفكار.

في ظل هذا النمط الفكري، تظهر كل ظاهرة ثقافية مرتبطة بظاهرة ثقافية اخرى، وليس بوسع الافكار ان تنمو وتزدهر في اجواء فارغة وبدون محتوى. وهاهنا يعتقد ابن خلدون بتفوق دور العجم على سائر الأمم في فهم وادراك حقائق لغة الوحي ونشر الثقافة والعلوم الاسلامية. فيرى انّ الذين لديهم خلفية ثقافية مزدهرة، لديهم القابلية أكثر من غيرهم على ادراك دقائق لغة الوحي وزواياها. فنمو الأفكار والعلوم والمعارف ليست نتيجة امتداد خط افقي في التاريخ فقط، وانما هناك تأثير ايضاً للأحداث المتزامنة وما يتحقق ضمن خط عمودي واحد. ففي عصرنا، تمر عملية الاصلاح العرقي في بداية مراحلها على اساس معايير علم الأحياء، لكنّ عملية الاصلاح الفكري، بدأت منذ قرون متمادية ولا زالت مستمرة في حركتها. ولكن لابد ايضاً من الالتفات الى الامر التالي وهو انّ اي تلقيح ثقافي يمكن ان ينتهي الى ولادة

مولود ثقافي قد لا يكون من السهل مواجهته.

على ضوء ما أوردناه، يمكن القول بأنّ ترجمة آثار ابن سينا وابن رشد الى اللغة الاتينية خلال القرن الثاني عشر الميلادي، لم يرتبط ـ مثل اي تغير ثقافي آخر ـ بعامل واحد، وانما يرتبط بسلسلة من العلل والعوامل، على ضوء العقلانية الباطنية التي تتحقق في التاريخ. ولا نريد التحدث عن عوامل هذه الظاهرة التاريخية، غير أنّ دراسة نتائجها وإفرازاتها، على صلة بموضوع هذا المقال. وتتضح اهمية هذا الموضوع حينما نعلم انّ عدداً كبيراً من مفكري الغرب والمفكرين اليهود يتجاهلون دور الفلاسفة والمفكرين المسلمين وتأثيرهم على حركة تاريخ الفلسفة انطلاقاً من بواعث مختلفة، وبعيداً عن اي إنصاف. كما نلاحظ انّ كثيراً من اولئك الذين بحثوا في تاريخ العصر الوسيط وأولوا اهمية كبيرة للفكر الفلسفي خلال هذه المرحلة التاريخية، صمتوا ازاء الدور الذي لعبه الفلاسفة المسلمون، ولم يتحدثوا حتى بكلمة عن كبار المفكرين المسلمين.

المفكر اليهودي الكبير موسى بن ميمون (٥٣٠ ـ ٦٠٠هـ)، وُلد في قرطبة، اي نفس المدينة التي وُلد فيها ابن رشد، وكان الفاصل الزماني بين هذين المفكرين قليلاً جداً، إذ وُلد ابن رشد عام ١١٢٦م بينما وُلد ابن ميمون عام ١١٣٨م. والملاحظة الطريفة هنا هي ان كلا المفكرين وُلد وترعرع في أحضان اسرة دينية كبيرة، كانت تتولى أمر القضاء بين الناس[١]. وعاش ابن رشد معظم حياته في مدينة مراكش وكان على اتصال بملكها ابي يعقوب. اما ابن ميمون فقد أمضى شطراً من حياته في مدينة فاس. من هذا ندرك انّ ابن رشد وابن ميمون عاش كلاهما في اجواء ثقافية وفلسفية واحدة، وسعى كل

---

١ ـ مجلة عالم الفكر، العدد ٢٧، الكويت، ١٩٩٩، مقالة محمد اركون، ترجمة هاشم صالح، ص ٩.

منهما للتوفيق بين الفلسفة والدين. وفي ظل هذا الجو الثقافي المتماثل ألف ابن ميمون كتابه المهم «دلالة الحائرين».

الانسان بحسب طبعه ووضعه النفسي، يعبِّر عادة عن افكاره بنفس الطريقة التي تعلّمها. ويصدق هذا الكلام على لغة التعليم ايضاً. فقد ألّف موسى بن ميمون كتابه «دلالة الحائرين» باللغة العربية، وتُرجم الى اللغة العبرية على يد صموئيل بن طيبون عام ١٢٠٤م. ودفعت هذه الترجمة بكثير من المفكرين اليهود الى إسدال ستار النسيان على الجو الثقافي الذي كان يعيشه ابن ميمون وعلى اللغة الأم التي ألّف بها ابن ميمون هذا الكتاب، منطلقين في ذلك من بعض البواعث القومية والعرقية والدينية. ولابد ان نشير الى انّ هذه المسألة لم تتحدد بحدود النسيان التاريخي الصرف، وانما سعى كثير من اليهود لإنكار اي ارتباط وصلة لابن ميمون بالاجواء الثقافية والفلسفية الاسلامية. لكنّ الذين لديهم معرفة بكتاب «دلالة الحائرين» يدركون جيداً مدى تأثر هذا المفكر اليهودي بأفكار فلاسفة العالم الاسلامي. ولا يقل تأثر ابن ميمون بمفكري شرق العالم الاسلامي عن تأثر ابن رشد بهم.

حينما يعنون ابن رشد أحد كتبه المهمة بعنوان «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، يتضح انه ردة فعل منه على كتاب «فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة» لأبي حامد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ). ولا يشك أحد ايضاً في انّ ابن رشد ألّف كتاب «تهافت التهافت» للرد على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي وتفنيد ما ورد فيه من آراء. اذن فاتصال ابن رشد بالشرق الاسلامي من حيث الفكر، امر واضح لا يرقى اليه ادنى شك. ولربما يُعدّ تأليف كتاب «تهافت الفلاسفة» و «تهافت التهافت»، من أهم الظواهر الفكرية والثقافية في تاريخ الفكر الاسلامي. هذان الكتابان فضلاً عن تأكيدهما على العلاقة الفكرية بين شرق العالم الاسلامي وغربه، يكشفان عن أهم التيارات الفكرية التي كانت سائدة في العالم الاسلامي. وانطلاقاً من ذلك

بمقدورنا ان ندّعي انّ العلاقة الفكرية والثقافية التي كانت تربط ابن ميمون بالشرق الاسلامي، لم تكن أقل من العلاقة الفكرية والثقافية التي كانت تربط ابن رشد بهذا الجزء من العالم الاسلامي.

هكذا ينبغي القول انّ اولئك الذين يصرون على إنكار هذه العلاقة، انما يناوئون الواقع الفكري ويسعون لتزوير تاريخ الفكر والفلسفة. طبعاً يوجد دائماً بين المفكرين، من هو متجرد عن التعصب القومي والعرقي، ويستطيع دراسة الحوادث التاريخية والتغييرات الثقافية بعيداً عن التشنج والضبابية. فهؤلاء الأشخاص يعلمون جيداً انّ ابن رشد، وابن ميمون، وسائر المفكرين الذين كانوا يعيشون في هذه المنطقة من العالم الاسلامي ـ مثل ابن طفيل (٥٠٦ ـ ٥٨١هـ)، وابن باجه (ت ٥٣٣هـ)، وحتى محيي الدين بن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨هـ)، وابن سبعين (٦١٤ ـ ٦٦٩هـ) ـ كانوا على معرفة بآثار مفكري الشرق الاسلامي، وعلى اطلاع بالابداعات الفكرية للفارابي وابن سينا.

يقول ابن رشد انه لم ينجح في الحصول على كتب متكلمي المعتزلة. ويمكن قبول قوله هذا، ولا دليل على إنكاره، لكننا نرى من جانب آخر انه يشير الى آراء المعتزلة وعقائدهم في شتى مباحثه. ولربما اطلع على هذه الآراء والعقائد عن طريق آثار الأشاعرة.

اذن مثلما لا ينكر تأثر ابن رشد بآثار كبار مفكري الشرق الاسلامي وفلاسفنه، لايمكن كذلك إنكار تأثيره على الغرب وعالم المسيحية. وليس من باب المبالغة لو قيل انّ أفكاره كانت تُطرح في اوربا بشكل فعال على مدى اربعة قرون. فهذا التيار الفكري الذي كان مصحوباً بنوع من المساجلة والصراع ويتعرض لمعارضة شديدة من قبل رجال الكنيسة، كان يشق طريقه ويتسع باستمرار. ويرى البعض انه كان في حالة المد والجزر حتى القرن الثامن عشر الميلادي.

يُعدّ الين دي ليبرا[١] ـ المفكر الفرنسي الكبير ـ احد الذين تحدثوا في هذا الموضوع بحرية وبعيداً عن أي تعصب قومي وعرقي، وكشفوا عن دور الفلاسفة المسلمين خلال العصر الوسيط، بحيادية وصدق. فقد افرد هذا المفكر في كتابه «الفكر في العصر الوسيط» فصلاً للحديث عن هذا الموضوع، وتحدث عن التراث المنسي مشيراً خلال ذلك الى دور فكر الفلاسفة المسلمين الذي كان يجري خلال العصر الوسيط على مدى أربعة قرون، والذي طواه النسيان بفعل عدم مراعاة الانصاف العلمي والتاريخي[٢].

يعتقد هذا المفكر الاوربي انّ على كبار الشخصيات الفكرية والثقافية ألّا تقلل من قيمة فكر الفلاسفة المسلمين، وألّا تتصور انهم كانوا مجرد آلات وأدوات لنقل الفلسفة الاغريقية الى اوربا. ويرى ان اولئك الذين يفتقدون للذاكرة التاريخية ويتجاهلون التيارات الفكرية الفلسفية في التاريخ، لا يتمتعون بالحرية الفكرية، ويعجزون عن التوصل الى الحقيقة كما هي.

حقيقة الامر هي انّ المفكرين الغربيين يتجاهلون دور الفلاسفة المسلمين في حركة الفكر الاوربي على مدى عدة قرون لسببين: الأول هو انهم يعتبرون العصر الوسيط الذي امتد لألف عام، عصراً مظلماً، وانّ الفكر البشري عاش حالة من الانحطاط خلال هذه الفترة الطويلة. والثاني والذي يُعدّ سبباً خاصاً فيتمثل في حالة الاستهانة والازدراء التي يحملها المفكرون الغربيون تجاه الثقافة والمعارف الاسلامية.

طبعاً لا يمكن تعميم هذه الحالة على جميع مفكري الغرب، فهناك ـ وكما تقدم ـ من يؤمن بالحقائق التاريخية ايماناً عميقاً، ولا يسمح له ضميره بالتنكر

1_ de Libera, Alain

٢ ـ مجلة عالم الفكر، العدد ٢٧، ص ١٧٩.

لها، مثل «جون جوليف»[١] المتخصص في فلسفة العصر الوسيط المسيحية والاسلامية، والذي سلط الضوء على افكار بعض الفلاسفة المسلمين مثل الكندي (١٨٥ ـ ٢٥٢هـ)، والفارابي، وابن سينا، وأشار الى بعض الفلاسفة الغربيين مثل سبينوزا[٢]، ونيتشه، وجوردانو برونو[٣]، ثم وضع المفكر الاسلامي «ابن رشد» في مستوى هؤلاء الفلاسفة الكبار. ويعتقد هذا المفكر الغربي انّ ابن رشد وإن كان مؤمناً راسخ الايمان بعقيدة الاسلام، الا انه كان يُتَّهم بالكفر والالحاد بين اوساط كثير من الناس على مدى عدة قرون. ويدفع هذا المفكر هذا الاتهام عن ابن رشد ويصفه بأنه لا أساس له من الصحة، لكنّ ذلك الاتهام كان ثقيلاً وقوياً الى درجة بحيث يصعب محوه من على شاشة التاريخ[٤].

افكار ابن رشد التي كانت تؤلف حركة فكرية مشهورة، تزامنت في الغرب مع لون من الالحاد ونبذ كل ما هو متعارض مع موازين الطبيعة. والذين لديهم معرفة بأفكار ابن رشد يعتقدون انه جعل العقل انسانياً بعد ان كان جوهرة الهية. فاذا كان تأنيس العقل، جزءاً من الملامح الفكرية لابن رشد، فلابد من الاعتراف بأنه من رواد الحركة العلمية في العصر الحديث، اذ لا يوجد عنصر جوهري وعامل اساسي في التغيير الثقافي للعصر الحديث، سوى انّ العقل قد اصبح انسانياً، بعد ان كان الهياً. وحينما يدور الحديث عن تحول العقل الى انساني بعد ان كان الهياً، يراد بذلك انّ الانسان يتحول الى محور لجميع الامور، ولا يبقى اي مجال لسماع كلام الله. اي انّ الانسان يحل محل الله

1_ Jolive Joan

2_ Spinoza, Baruch (1632 - 1677)

3_ Bruno, Giordano (1548 - 1600)

٤ـ مجلة عالم الفكر، ص ١٩٠.

ويضع نفسه في مركز الكون بدلاً منه.

اولئك الذين يعتقدون أنّ ابن رشد يقول بانسانية العقل، يدّعون ايضاً انّ هذا الفيلسوف واقع في نهاية الحضارة الاسلامية وبداية الحضارة الغربية. ويقولون انّ الحضارة الاسلامية فقدت حيويتها وفاعليتها بوفاة ابن رشد، بل انّ القرن السادس الهجري يمثل نهاية الفكر الاسلامي. ويثير هؤلاء مسألة اخرى قائلين انّ هذا الفيلسوف يعتقد بانّ الكمال البشري يتحقق أمام الانسان، ولا يجب عليه البحث عن الكمال في خلفه.

والحقيقة هي انّ ما يثيره هؤلاء، والذي يعتبرونه من نتائج وإفرازات افكار ابن رشد، يُعتبر نوعاً من التفسير غير الصحيح الذي ينبع من نمطهم الفكري الالحادي الوضعي. فدراسة آثار هذا الفيلسوف تشير الى انه غير ملحد ولا وضعي المذهب. وعليه فجميع ما يطرحه هؤلاء، لا يستند الى معلومات صحيحة ولا يمت الى الواقع بصلة.

التاريخ، ليس فيه توقف، والمجتمع الانساني يتغير باستمرار، وقافلة الحضارة مستمرة في حركتها، ولم يكن ابن رشد نهاية لفاعلية وحيوية الحضارة الاسلامية.

ولد هذا الفيلسوف في القرن السادس الهجري، وظهر من قبله مفكرون كبار اسسوا الأرضية الفكرية من خلال أفكارهم. كما انه انبرى بدوره لممارسة التفكير الفلسفي، فمهّد من خلال افكاره الأرضية للمفكربن من بعده.

صحيح انّ الانسان يستطيع من خلال الحركة في مهد التاريخ وظرف الزمان، بلوغ الكمال الذي يناسبه، لكنّ حقيقة الكمال لا تتحدد بحدود الظرف الزماني، لذلك تكون نسبتها متساوية ازاء الماضي والمستقبل. وعليه لا يمكن الادعاء بأنّ ابن رشد كان يرى الكمال البشري أمامه دائماً وانه قطع صلته بالماضي تماماً. ومعظم اولئك الذين تعرفوا على آثاره عن طريق

الترجمة العبرية واللاتينية لهذه الآثار، أصابهم التخبط في فهم فلسفته.

ما يبعث على التأسف هو عدم وجود خليفة صالح وكفوء لابن رشد، كما انه لم يهتم بتربية تلاميذ اذكياء وبارزين. بتعبير آخر انّ هذا الفيلسوف قد قُطع نسبه الفلسفي بوفاته، ولم يأت من بعده من يُعدّ وارثه الفلسفي. فابن سينا ـ مثلاً ـ كان له تلاميذ هبّوا من بعده لنشر أفكاره. ومع ذلك لابد من الاعتراف بالحقيقة التالية وهي انّ هذا الفيلسوف وإن لم يكن لديه خليفة في وطنه ولم يستطع ان يكوّن لنفسه حضوراً فعالاً في العالم الاسلامي، الا انه أصبح ذا تاثير كبير في الغرب والعصر الوسيط المسيحي، وخلق تيارات فكرية صاخبة ومثيرة للجدل.

في مطلع القرن الثالث عشر الميلادي تُرجمت آثاره المهمة الى اللغة اللاتينية واستقطبت اهتمام جميع الجامعات الاوربية. وظهر تأثير أفكاره في جامعة بادوا الايطالية أكثر من أي مكان آخر. وظل هذا الفيلسوف الكبير يُعدّ في اوربا مظهراً للعقلانية الفلسفية على مدى عدة قرون. والحقيقة هي انّ اوربا العصر الوسيط قد ارتبطت بآثار ارسطو عن طريق أفكار ابن رشد. وبذلك اصبح العالم الاسلامي حلقة وصل بين اوربا العصر الوسيط والفلاسفة اليونانيين.

خلال الحركة الفكرية اللاحبة والمثيرة للنزاع والسجالات التي ظهرت في اوربا العصر الوسيط في أعقاب وقوفها على أفكار ابن رشد، لعب «سيجر برابانتي»[1] دوراً رئيساً وحاسماً آنذاك. فهذا المفكر المسيحي الذي يُحتمل انه وُلد عام ١٢٣٥م وقُتل في السجن عام ١٢٨١م او ١٢٨٤م، كان قد اشتهر الى جانب آخرين كنموذج كامل لأفكار ابن رشد. وقد اصطدم ببعض

1_ Siger of Brabant (C. 1240 - 1248)

اللاهوتيين مثل القديس توما الأكويني[١]، والاسقف ستيفان تامبيه[٢]، فكان هدفاً لأهم انتقادات الاكويني، حتى اشتهر كفيلسوف رشدي، لكنه لم ينصرف عن استخدام تعاليم ارسطو لتعليم المسيحية.

اتُّهم «سيجر» عام ١٢٧٦م بسوء التدين من قبل المفتش الفرنسي «سيمون دو فال»[٣]، وقُتل على يد قس مجنون. وقد أساء قتله هذا الى صورته في اذهان الناس وشدد من الغموض الذي كان يلف شخصيته. وكان قد اقام خلال شرحه لآراء ارسطو عدة براهين فلسفية على قدم العالم. وكان يتحدث في التساؤلات المتصلة بالكتاب الثالث لأرسطو حول النفس، بطريقة كان يؤيد فيها رأي ابن رشد في وحدة العقل البشري. وكان يميل جداً الى علم نفس أرسطو وعلم اخلاقه، وكتب تفسيراً لعبارات «بيترلومبارد»[٤] يكشف عن التزامه باللاهوت.

انتقد توما الاكويني في رسالة ألّفها في وحدة العقل، سيجر وسائر أعضاء الجامعة التي كان يدرّس فيها، من دون الاشارة الى أسمائهم. وسعى الأكويني في هذه الرسالة للنيل من قيمة تفسير ابن رشد لكلام أرسطو في النفس[٥]. ورغم ان سيجر يتفق مع الاكويني في بعض الأفكار، الا انّ الاختلاف بينهما كبير جداً. وتعود اهم الاختلافات بين الاثنين الى ذلك الاختلاف الذي كان قائماً بين الفيلسوفين المسلمين الكبيرين، اي ابن رشد وابن سينا.

صحيح ان سيجر يعارض افكار ابن رشد في بعض الاحيان لكنه اشتهر

1_ Aquinas, Saint Thomas (1225 - 1274)

2_ Tempier, Stephen

3_ du Val , Simon

4_ Peter Lombard (C. 1095 - 1160)

٥ ـ الفكر في العصر الوسيط، ديفيد لاسكم، ترجمة محمد سعيد كاشاني، اصدارات قصيدة، ٢٠٠١، ص ١٣٧.

كفيلسوف رشدي. ويصدق هذا الكلام على توما الاكويني ايضاً لأنّ هذا الفيلسوف المسيحي الكبير الذي يتفوق على سائر فلاسفة القرون الوسطى من حيث الابداع وعمق الفكر، يدين لابن سينا في بعض افكاره، وهذه حقيقة عبّر عنها في بعض آثاره، واعتبره رائداً في الفصل والتمييز بين «الماهية» و «الوجود». ورغم انه كان يعارض ابن سينا في بعض الآراء ويعبّر عن عدم انسجامه معه أحياناً، لكنّ تأثره بابن سينا لا يقل عن تأثر سيجر بابن رشد. وبما انّ الأكويني يُعدّ من تلامذة «البرت الكبير»[1]، لذلك يمكن القول انّ الاخير قد افاد من افكار ابن سينا ايضاً.

ولد القديس توما الاكويني في جنوب ايطاليا عام ١٢٢٥م والتحق بالمجموعة الدومينيكية عام ١٢٤٤م فأصبح من تلاميذ البرت الكبير[2]. وكان يستمع الى محاضرات استاذه البرت الكبير وينقح له نصوص بعض تلك المحاضرات. وكان كاستاذه، يعتبر ارسطو فيلسوفاً عظيماً يمثل قوة العقل الانساني وقابليته على معرفة الطبيعة وانتزاع المبادئ منها. وهكذا فانه كفيلسوف مسيحي، يعترف بالحقيقة التالية ايضاً وهي انه يوجد وراء عالم الطبيعة، عالم مخلوق وفوق طبيعي لا يعرفه أرسطو. وكان هذا الفيلسوف المسيحي يستند بشكل انتقائي الى كتابات الفلاسفة المسلمين واليهود.

طبعاً الفلاسفة اليهود الذين كان يستند اليهم الاكويني، كانوا قد تعرّفوا طربق آخر على آثار الفلاسفة المسلمين. فهل من المعقول ألّا يطلع مفكرون مثل ابي البركات (٤٧٠ ـ ٥٦٠ هـ)، وابن ميمون، وابن كمونه (ت ٦٧٦ هـ)، وابن جبيرول (٤١١ ـ ٤٥٠هـ) على افكار الفلاسفة المسلمين؟! فالذين لديهم معرفة بكتاب «المعتبر» لأبي البركات البغدادي، وكتاب «دلالة الحائرين»

1_ Albertus Magnus (C. 1200 - 1280)

٢ـ الفكر في العصر الوسيط، ص ١٢٤.

لابن ميمون، يعلمون جيداً انّ ما نقوله هنا ليس كلاماً بلا أساس. ولا نريد ان نتحدث هنا عن اتصال ابي البركات باستاذه المسلم في بغداد، ولا عن الطريقة التي تعرف بها ابن كمونه على آثار شهاب الدين السهروردي القيمة، ولا عن كيفية وقوف موسى بن ميمون على أفكار مواطنه ابن رشد، ولكن لابد من الاشارة الى الامر التالي وهو قلما نجد فيلسوفاً مسلماً بين تلامذة ابن رشد. فرغم الشهرة التي تميز بها هذا الفيلسوف والمكانة التي كان عليها في بلاط الموحدين، لم يربّ حتى تلميذاً مسلماً واحداً يكون بوسعه الامتداد بخطه الفكري.

الدراسات التاريخية تشير الى انّ المع تلامذته وأفضلهم هم:

١ ـ ابو محفوظ بن حوط الله.

٢ ـ ابو الحسن بن سهل.

٣ ـ ابو الربيع بن سالم.

٤ ـ ابو بكر بن جهور.

٥ ـ ابو القاسم بن طيلسان.

طبعاً كان القاضي احمد نجل ابن رشد، تلميذاً لأبيه ايضاً في الفقه والطب، ولكن لا يوجد بين جميع هؤلاء فيلسوف مهم واحد. فابن حوط الله وابو الحسن بن سهل وابو بكر بن جهور، كانوا تلامذته في علم الحديث فقط. والشخص الوحيد الذي يمكن وصفه بأنه كان تلميذاً له في الفلسفة، هو «بندود اليهودي». فالمفكرون اليهود في الأندلس كانوا قد انجذبوا لأفكار ابن رشد الى درجة بحيث اخذوا يصفونه بأنه روح أرسطو وعقله. كما كانوا يعتبرون شرحه على أفكار ارسطو اساساً للفلسفة اليهودية. وكان تأثر هؤلاء المفكرين اليهود بأفكار ابن رشد كبيراً الى درجة بحيث انهم كانوا يحتجون بها حتى في حياته ويتخذونها وثيقة لدعم مواقفهم الفكرية.

لا نعرف بين المفكرين اليهود شخصاً تأثر بأفكار ابن رشد كما تأثر بها ابن ميمون. ولا نعتقد انّ ثمة مبالغة لو قيل انّ هذا الفيلسوف اليهودي الكبير قد وضع قدمه في نفس الطريق التي طواها ابن رشد. فكما كرس ابن رشد جميع جهوده للتوفيق بين الفلسفة والدين، زجّ ابن ميمون بجميع قواه للتوفيق بين الفلسفة والديانة اليهودية. واذا كان ابن رشد قد اساء الظن بالمتكلمين المسلمين وتهجم عليهم بشدة، فقد هاجم ابن ميمون علماء اللاهوت اليهود وجعلهم هدفاً لانتقاداته اللاذعة.

يُعدّ الفيلسوف اليهودي «يوسف بن يهودا» تلميذاً يهودياً آخر بالواسطة لابن رشد، وتلميذاً مباشراً لابن ميمون. وقد كتب هذا الفيلسوف رسالة الى موسى بن ميمون لم تكن ظريفة وجميلة فحسب، وانما تعبّر ايضاً عن مدى تعلقه بالقضايا والمسائل الفلسفية.

يشير يوسف بن يهودا في هذه الرسالة التاريخية الى ثلاث مسائل تحظى كل مسألة منها بأهمية فائقة. فحين يتحدث عن سيناء والشريعة التي نزلت فيها، يعني نجاح مخاطب الرسالة ـاي موسى بن ميمون ـ في التوفيق بين الفلسفة والدين، وهو نفس العمل الذي قام به ابن رشد ايضاً. وحينما يتحدث عن السلوك الهادئ والمعايشة المناسبة مع محبوبته يعني انه كان هادئاً وعميقاً وينطلق في هذا الطريق بأناة كاملة. وحين يتحدث عن عطف حبيبته وحنانها يشير الى انّ المشاكل الفلسفية قد حُلّت لديه بفضل الجهود والمثابرة، وأصبح طريقها سهلاً. والشيء المهم الآخر الذي اشارت اليه هذه الرسالة هو انّها اعتبرت الصدق، الخطوة الاولى لقطع طريق الفلسفة المتعرج.

الصدق عنصر ضروري، من اجل ادراك الحقيقة، ومن لا يتّسم بهذه الخصوصية لن يبلغ الحقيقة قط. فالصدق في طريق ادراك الحقيقة يعني انّ سالك هذا الطريق سيظل وفياً لأحكام العقل، ولن يحاول استخدام العقل اداة وآلة لتحقيق مآربه النفسانية غير المطلوبة. وقد حظيت فكرة «ان العقل ليس

آلة ولا ينبغي استخدامه لتحقيق الاهواء والأغراض الشريرة»، باهتمام كثير من المفكرين[١]. وأولى بويثيوس[٢] ـ الذي وُصف بأنه آخر مفكر رومي ومن اوائل مدرسي العصر الوسيط ـ هذه الفكرة عناية خاصة، وقال بأنّ المنطق وان قيل بأنّه علم آلي، لكنه جزء من الفلسفة وشبّه المنطق بيد الانسان وقال: اليد جزء من جسم الانسان وكذلك آلة تفيد الجسم. وبما انه لم يكن يعتبر العقل وسيلة لذلك كان يولي الفلسفة أهمية كبيرة، وألف كتاباً يحمل عنوان «عزاء الفلسفة». ومع انّ هذا الكتاب مزيج من الشعر والنثر، لكنه يكشف عن اهمية العقل واصالته، ولا يهبط به الى مستوى الاداة. ويكشف العنوان الذي اختاره المؤلف لهذا الكتاب عن مدى وفائه لأحكام العقل، حيث يعبّر هذا الوفاء عن الصدق مع العقل. وبما انّ يوسف بن يهودا كان وفياً لأحكام العقل، لذلك كان يسعى للتوفيق بين العقل والدين، ويحاول قطع هذا الطريق الصعب الشائك بنفس القدم التي قطعه بها ابن رشد وابن ميمون.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو انّ التوفيق بين العقل والدين ليس بالأمر السهل او الهين، وإنّ اولئك الذين حاولوا تحقيق هذا الهدف واجهوا الكثير من المشاكل والصعوبات التي لا تطاق. ويكشف تأثر يوسف بن يهودا وموسى بن ميمون بابن رشد عن انّ هذا الفيلسوف المسلم كان أقوى من المفكرين غير المسلمين في التوفيق بين العقل والدين. غير انّ هذه القوة لا ينفرد بها ابن رشد فقط، وانما كان يتمتع بها جميع الفلاسفة المسلمين الذين بادروا الى هذه المهمة. وترجع هذه القوة الى عاملين: الاول هو انّ الاسلام ليس لا يعارض العقل فحسب وانما يصر على دعوة الناس الى التعقل والتدبر في الامور ايضاً. ولربما لا ترقى قضية الى مستوى العقل من حيث التأكيد

---

١ ـ الفكر في العصر الوسيط، ص ٢٩.

2_ Boethius, A.M.S (Ca. 480 - 524)

عليها في القرآن الكريم. والثاني هو موقف ابن رشد وسائر الحكماء المسلمين من العقل وطريقة فهمهم لمعناه وماهيته، وهو ما يمكن ان يعزز من جهودهم للتوفيق بين الدين والعقل.

صحيح انّ الأمر المعقول من وجهة نظر ابن رشد صورة تُنتزع من المحسوسات بواسطة الفكر، ولذلك تتحقق رابطة وثيقة بين الامور المعقولة والمحسوسة، لكنّ التفكير العقلي يقودنا دائماً نحو تلك الجهة التي ترتبط فيها شؤون هذا العالم ارتباطاً وثيقاً من حيث العلية والمعلولية. وبما انّ هذا الارتباط ـ الذي يدعى بناموس الطبيعة ـ متحقق في علم البارئ تعالى، فلن يتغير قط. وعليه يُعدّ العقل الانساني ـ الذي هو صورة ناموس العالم ايضاً ـ ثابتاً دائماً ولا تقبل ماهيته التغيير.

يرى ابن رشد ان العقل ينال ادراك الكليات. ومع انّ الكليات تتحقق في هذا العالم عن طريق الجزئيات، الا انها لا تنعدم بتغير الجزئيات او انعدامها. ما يتغير وينعدم هو الجزئي اما الكلي فهو ثابت وغير قابل للتغيير او الانعدام. وبما ان العقل يدرك الكليات فهو ثابت ودائمي أيضاً.

يعتقد هذا الفيلسوف الكبير انّ بلوغ مقام المعرفة قد يتحقق للبعض عن طريق الكشف ونوع من الارتياض، لكنّ هذا اللون من المعرفة ليس عاماً، بينما المعرفة العقلية هي تلك المعرفة التي يستطيع المرء من خلالها ادراك الحقائق والماهيات.

يرى كذلك ان طريق العقل والبرهان، نوع من الوحي او الالهام الالهي الذي بوسعه نقل الانسان الى بعض مراتب الكمال، لكنه يختلف عن الوحي او الالهام الخاص بالأنبياء. اي يمكن القول انّ كل نبي، حكيم أيضاً، غير انّ كل حكيم ليس نبياً.

على ضوء ما استعرضناه يمكن فهم كيف استطاع ابن رشد ان يوفق بين الفلسفة والدين، وان يجد حلاً لهذه المسألة المركزية التي كانت محل نزاع

وجدال بين المفكرين على مدى التاريخ الديني. ولابد ان نشير هنا الى الأمر التالي ايضاً وهو انّ الصدع بين الفلسفة والدين الملاحظ في الديانات اليهودية والمسيحية والاسلامية، ليس له وجود في بعض الاديان الاخرى. فـالرؤى الفلسفية لدى العديد من الأديان الهندية تتجه نحو هدف واحد. فالطبيعيات، والمنطق، وعلم الكون، والكلام، والحكمة في هذه الديانات، تتجه نحو غاية واحدة تتمثل في الفلاح، الذي يُعدّ قيمة مطلقة، لأنه مؤسس للديانة، ومشيد للفلسفة.

اذا كانت الفلسفة الغربية ـ منذ سقراط فما بعد ـ تتساءل عـن الوجـود او الموجود وبالتالي عن علة الامور، فالفلسفة الهندية ليست تتساءل عن علة الامور فحسب، وانما تقدم هذه العلة ايضاً. فحينما يُسأل في الفلسفة الهندية: لماذا يجب ان تكون هناك فلسفة؟ يـقال فـي الاجـابة: لأنّ هـناك فـلاحاً وسعادة. ولو سُئل: ولماذا يجب ان يكون هناك فلاح؟ لقيل في الاجابة: لأنّ هناك «كارما» ـ اي ولادة ـ اخرى. هناك «كارما»، لأنّ هناك جهلاً وغـفلة، وهناك غفلة لأنّ هناك الماً. اذن فالألم هو النقطة الأخـيرة وكـذلك النـقطة الاولى في هذا التسلسل.

يقول «بوذا»: كل شيء عبارة عن الم. ويقول «باتانجالي» مؤسس مدرسة اليوغا: سبب الألم هو الغفلة والجهل، واليوغا نوع من ازاحة الحجاب لأنـها تقضي على الغفلة وتؤدي الى الاشراق، ويؤدي الاشراق الى الفلاح.

الفلسفة في الهند تعني إما معرفة «بـرهمن» او مـعرفة الذات. والفـلسفة الهندية ليست فلسفة فقط وانما طريق الفلاح والسعادة ايـضاً، ولذلك فـانها تجتمع مع الدين. فالدين والفلسفة وجهان حقيقيان لأمر واحد. والدين فلسفي بمستوى دينية الفلسفة، لأنّ من مميزات الدين، الاستعداد لقـبول تـجليات العالم القدسي. ويعبَّر عن هذا الاستعداد في الفكر الهندي، في صورة الألم.

لابد من الاهتمام بالأمر التالي أيضاً وهو: لا يُعدّ الدين حياً ما لم يتحدث

بلغة الرمز والتمثيل. ويُعدّ الاتصال بمبدأ الفيض عن طريق اداء المراسم والطقوس الدينية، من شروط بقاء الدين فالدين يبدأ بالانحطاط حينما تفقد تمثيلاته الأزلية قوة بيانها وتتحول الى استعارات عادية. بتعبير آخر: حينما تحل المفاهيم المنطقية الصرفة محل التمثيلات الأزلية والمعنوية، يتحقق الانحطاط. والفكر الهندي لم يفقد اتصاله الذاتي والجوهري بلغة التمثيل. ولابد من التذكير هنا بأنّ اعظم المفكرين الهنود ـ اي الاستاذ شانكارا[١] ـ كان يوغياً قوياً، وعابداً مثابراً[٢].

ليست الهند هي الوحيدة التي لم تتحدث عن صدع أو شرخ بين الفلسفة والدين، ولم تطرح قضية من هذا النوع، بل لم ينفصل الدين عن الفلسفة حتى في ايران القديمة. ففي ايران القديمة كان يطلق لقب الحكيم والفيلسوف فقط على اولئك الذين يجوز إطلاق لقب النبي عليهم. فالفيلسوف الاشراقي الكبير الشيخ شهاب الدين السهروردي، مع انه يؤمن ايماناً راسخاً بنبوة «زرادشت»، لكنه كان يعبّر عنه بالحكيم دائماً ويصف كلماته بأنها حكيمة.

حينما تزول الثنوية بين العقل والدين، ويذوب الفاصل بين الفلسفة والديانة، يبدأ الفكر الانساني بتذكر الخواطر الأزلية، فيصبح ازلي التفكير. وفي هذا التذكر، تتحقق ساحة الحضور، وفي هذه الساحة يتجاوب «العقل»[٣] و «الاسطورة»[٤]. وفي ساحة الحضور يمكن الوصول من قلب الاسطورة الى الامر المعقول. كما يمكن أن نظهر الكثير من الامور المعقولة في قالب الاسطورة. ويعتقد أهل البحث والتحقيق انّ «العقل» ليس عدواً للـ

1_ Shankara (788 - 820)

٢ـ الاصنام الذهنية والخاطرة الأزلية، داريوش شايغان، امير كبير، ٢٠٠٢، ص ٦١ ـ ٦٢.

3_ Logos

4_ Mythos

«اسطورة»، ولا يتناقض كل منهما مع الآخر. ففي الانسجام بين العقل والأسطورة، تتحول اللغة الى رمزية، ويمتزج الكلام بالتمثيل والاستعارة.

حينما يتحدد الفكر والعقل بحدود المقولات والموازين المنطقية، ينمحي الرمز من ساحة اللغة ولا يبقى اي موضع للاستعارة والتمثيل. ومن هنا يمكن ادراك لماذا يتحدث الشيخ الرئيس ابن سينا عن قصة سلامان وأبسال ويكتب رسالة حي بن يقظان رغم انه فيلسوف عميق التفكير ومنطقي من الدرجة الاولى. انه قد برهن من خلال هذين الأثرين وغيرهما، على مشرقيته، وكشف عن ارتباطه بحكمة ايران القديمة. وتجلت ذروة هذا المنحى في شتى آثار شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي. وقد اشار هذا الفيلسوف الاشراقي الى اهمية التمثيل والاستعارة من خلال انتخاب اسماء بعض رسائله:

١ ـ صفير العنقاء

٢ ـ لغة النمل

٣ ـ خفقة جناح جبرئيل

٤ ـ قصة الغربة الغربية

٥ ـ العقل الأحمر

٦ ـ مؤنس العشاق.

يتحدث شهاب الدين السهروردي في هذه الرسائل التمثيلية عن القضايا العقلية والحكمية، ويرسم بعض الحقائق المتعالية في قالب القصة وصورة الاسطورة. وتجد اللغة الرمزية معناها الحقيقي حينما يكون بوسع المرء الانطلاق من الظاهر الى الباطن ويشاهد في وجه عالم الحس، ميدان عالم المثال والحقائق المعقولة. ويُعدّ «علم التأويل»، اساس اسلوب الكشف وطريق انطلاقة الانسان الى عالم الباطن. اي انّ العالم المحسوس يمثل مظهر عالم المثال، وعالم المثال يمثل مظهر الحقائق المعقولة.

حينما ينفتح افق عالم المثال، يكون بوسع الانسان وضع قدمه في اقليم واسع وأرض مترامية الأطراف تتحد فيها الصورة مع المعنى. فالعالم المثالي يُعدّ من جانب معنى العالم العيني المحسوس، ويُنظَر اليه من جانب آخر كصورة لعالم المعنى والمعقول. وهذا ما يمكن ان يعبَّر عنه بوحدة الصورة والمعنى. وتتحقق هذه الوحدة في جو مثالي خاص هو في الواقع عبارة عن واسطة بين عالم الحس وعالم العقل.

لا يتحقق اجتياز عالم الحس الى عالم العقل من دون المرور في جو المثال الواسع. ويُعدّ قطع هذا الطريق نوعاً من التأويل، ولابد ان يتحقق في كل تأويل لون من التغيير. وتتحقق تغييرات عالم المعنى من خلال التغييرات الحاصلة في احوال الانسان الباطنية. وفي ظل التغييرات الباطنية لانسان العالم المثالي، تُرسم الخريطة الجغرافية المعنوية الكبرى.

الانسان عبارة عن عالم صغير، والعالم عبارة عن انسان كبير. ولا يتحقق الانطباق بين الانسان والعالم من دون فتح بوابة التأويل. ويختلف ارتباط الانسان بالعالم عن اي ارتباط آخر، لأنّ الارتباط في جميع انواع التغييرات، دائم وثابت. وباب التأويل مفتوح بوجه الانسان دائماً. ومن اجل ان يكون بوسعه الانطلاق الى باطن العالم، لابد ان تكون لديه معرفة بباطنه، ولابد له آنذاك ان يضع قدمه في طريق التأويل.

خلاصة القول هي انّ الذي لا يتوقف في مرحلة الآيات الآفاقية، ويصل الى مرحلة الآيات النفسية ايضاً، لابد وأن يكون من اهل التأويل. وكما انّ هناك درجات للآيات الآفاقية، هناك درجات أيضاً للآيات الأنفسية.

هكذا يمكن ان نقول بأنّ طريقة التأويل عند ابن رشد، تختلف عما ذهب اليه آخرون في هذا المضمار، مثل السهروردي. طبعاً يؤمن ابن رشد ـ ومثل اهل العرفان وكثير من الفلاسفة المسلمين ـ بظاهر وباطن الدين الالهي، ويميز بين اهل الظاهر وأهل الباطن، لكنه يختلف عن العرفاء والفلاسفة المتألهين

في فهم معنى الظاهر والباطن. فيعتقد انّ باطن الدين شيء يرتبط بدائرة العقل، ولا يمكن بلوغه الا عن طريق الرؤية العميقة ونوع من التأويل الذي ينطبق مع البراهين اليقينية والفلسفية. كما يجب ان يتحقق التأويل على أساس معيار خاص يتمثل في خروج اللفظ عن معناه الحقيقي واستخدامه في معنى مجازي بحيث لا يخل ادنى خلل بالاسلوب العادي للغة العربية.

بما انّ ابن رشد كان ينسب باطن الدين الى دائرة العقل، لذلك كان يعتبر التأويل خاصاً بهذه الدائرة ايضاً. وعلى اساس الاصول الفكرية لابن رشد حينما ينسجم العقل مع النقل والنصوص الدينية، لا يبقى أي مجال للتأويل، ولكن حين تظهر حالة اللا انسجام بين العقل والنقل، ينفتح باب التأويل، فتُفسّر النصوص الدينية طبقاً لما يقتضيه العقل، لأنّ أحكام العقل واضحة وبينة ولا تقبل أي تأويل، بينما تحتمل النصوص الدينية التأويل، ولا يمتنع احتمال الخلاف فيها.

العارفون بتاريخ الفكر في العالم الاسلامي يعلمون جيداً انّ التوفيق بين العقل والنقل، أو صلة الفلسفة بالدين، ليست بالقضية الجديدة، وانما كانت موضع اهتمام المفكرين دائماً. وتكشف دراسة آثار المفكرين المسلمين عن انها كانت مثارة في أيام الفارابي بل وحتى قبل ذلك ايضاً. ورغم مرور القرون والأعصار عليها، الا انها لازالت قضية جديدة في عالمنا المعقد المضطرب المعاصر.

طبعاً لم يتحدث المفكرون في هذه القضية بطريقة واحدة، وعبّر كل واحد منهم طبقاً لاصوله ومبادئه الفكرية. ولم يكن المفكرون المسلمون هم الوحيدون الذين تحدثوا بهذا الشأن ودرسوها بشكل جاد. فسبق ان ذكرنا بأنّ بعض المفكرين والفلاسفة اليهود والنصارى كانوا في مواجهة مع هذه القضية ايضاً. ولاشك في انّ الذي جعلها ذات اهمية في الغرب يختلف عن عامل اهميتها في الشرق. فيشير تاريخ الفكر في الغرب الى انّ سكان هذا

الشطر من العالم قد ورثوا تراثين عظيمين لم يكن دور اي منهما اقل من الآخر في ظهور الحضارة. وهذان التراثان هما: الفلسفة اليونانية، والسنّة الدينية اليهودية ـ المسيحية. ولاشك في وجود تعارض أحياناً بين هذين التراثين بحيث يبدو من الصعب جداً التوفيق بينهما عند ظهور حالات التعارض. فكان للصراع بين هذين التراثين تأثير على تحريك الفكر الغربي وإخراجه من حالة السكون. وبذل المفكرون النصارى في القرون الوسطى جهوداً كبرى من اجل التوفيق بين هذين التراثين، لكن هذه الجهود باءت بالفشل الذريع.

الصدع بين الفلسفة اليونانية والاصول الاسلامية المسلَّم بها، لم يكن بالأمر الخافي على اصحاب البصيرة وذوي الاطلاع. ولذلك نشب بعد ترجمة الآثار اليونانية الى العربية ونقلها الى العالم الاسلامي، نوع من الصراع بين المفكرين، فظهرت خلال عملية الصراع هذه احداث وحركات فكرية كثيرة.

قلنا انّ طريقة إثارة هذا الموضوع في العالم الاسلامي، كانت تختلف اختلافاً اساسياً عما كان عليه الحال في العصر الوسيط المسيحي. ويكمن مصدر هذا الاختلاف في النصوص الاسلامية والمسيحية. وليست مبالغة لو قلنا بأنّ الحضارة الاسلامية قائمة على الاصول العقلانية، والدليل على ذلك هو اننا نجد في الثقافة الاسلامية نحو اربعين مفردة او لفظة تفيد معنى العقل او تعد من مرادفاته. ويرى المفكرون المسلمون انّ بامكان حتى قوة الخيال الانخراط في خدمة الادراكات العقلية. فكما انّ بمقدور هذه القوة ان تكون واسطة بين المحسوسات والمعقولات، بامكانها كذلك ان تكون واسطة بين العقل النظري والعقل العملي. فبمقدور هذه القوة العجيبة تحويل الحقائق الالهية والمعقولات المجردة الى سلسلة من الرموز الخيالية وصبّها في قالب خاص. وسبق ان اشرنا الى بعض الآثار الرمزية والقصص المثالية للحكماء المسلمين. وعلى هذا الأساس فالديانة الاسلامية المقدسة ليست منسجمة مع

العقل وأحكامه فحسب، وانما تدعو الناس الى التفكر والتأمل في موجودات الكون عن طريق العقل ايضاً.

لاريب في انّ من ضروريات التفكر والتدبر في موجودات الكون، دراسة انواع القياس وتحديد مكانة معاييره المنطقية. ولا تتحقق دراسة انواع القياس ومعرفة المعايير المنطقية، من دون السعي لتعلمها. ولهذا السبب تُعدّ دراسة بعض هذه المعايير وتعلم بعض العلوم، امراً لازماً وضرورياً. وليس بوسع اي احد ان يبدع في علم ما او يتخصص في حقل علمي ومعرفي ما، من دون الاهتمام بعلوم الماضين اذ انه سيعيش آنذاك في ظل أجواء خالية ومحيط بلا محتوى.

طبعاً قد يحصل للمرء نوع من الخطأ خلال تعلمه للعلم والفلسفة ودراسة علم القدماء، غير انّ احتمال الوقوع في الخطأ، لا ينبغي ان يدفعنا لغلق باب دراسة امور هذا العالم وشؤونه، لأننا لو اغلقنا باب الدخول الى عالم علم الماضين وتجاربهم، لظل الانسان راسخاً في أغلال الجهل. ولذلك يقول بعض المفكرين انّ انساننا المثقف المعاصر أشبه بالنملة التي تمتطي ظهر فيل تجربة القدماء.

مع ذلك، لابد من استشعار الامر التالي وهو انّ الدين الاسلامي المقدس لم يتحدث بالاسلوب المنطقي والمعايير البرهانية فقط. لأنّ الناس يختلفون فيما بينهم من حيث القوه الادراكية، ولذلك نلاحظ استخدام «الخطابة» و «الجدل» في هذا الدين أيضاً. ولا شك في ان ما يُقال للناس عن طريق الخطابة والجدل، لا يتعارض مع ما يتم التوصل اليه عن طريق «البرهان» و «الاستدلال»، فكما انّ الدين الاسلامي يدعو الانسان الى الحقيقة، يدعوه البرهان العقلي الى نفس هذه الحقيقة أيضاً.

على اساس الاصول والمقدمات التي ذكرناها، انطلق ابن رشد في طريق التوفيق بين الفلسفة والدين اعتقاداً منه انّ هناك انسجاماً وتوافقاً بين الحكمة

والشريعة وأنّ كليهما ناشئ من الحقيقة. وبما انه كان فقيهاً وعلى علم بطريقة استنباط الأحكام الشرعية، كان يرى على ضوء سلسلة من الشروط، انّ النظر في كتب القدماء والتأمل فيها، امر لازم وضروري.

كان شغوفاً بالعلم والفلسفة الى درجة بحيث فسّر بعض المفكرين كلامه بمعنى «عبادة العلم». وهو يعتقد بأنّ ما هو أولى بعامة الناس، ما كان أكثر فائدة في مقام العمل والسلوك. اما بالنسبة لأهل الفكر، فالعلم يكون ضرورياً ولازماً كلما كان العمل مفيداً. وعلى ضوء هذا الموقف يصف بعض المفكرين ابن رشد بأنه فيلسوف مع اهل العقل ويتحدث معهم بلغة الانسان العقلي، فيما يتحدث بلغة اخرى مع الجمهور وعامة الناس.

وتوصل آخرون من موقف ابن رشد على صعيد التأويل الى النتيجة التالية وهي انه يقدم الفلسفة على الدين ويسعى للتوصل من الظواهر والنصوص الشرعية الى المعاني المعقولة والباطنية. وعلى اية حال فانّ ما يذهب اليه على صعيد التفاوت بين خاصة الناس وعامتهم، او بين النخبة وغير النخبة، امر غير قابل للانكار. وقد أدى ذلك الى اعتباره من أشد أنصار فكرة «الحقيقة المزدوجة»، وهي النظرية التي تُنسب اليه واصبحت ذات شهرة كبيرة في التاريخ الفكري.

حقيقة مزدوجة أم تفسيران لحقيقة واحدة؟

كما اشرنا في الفصل السابق، تُعد فكرة «الحقيقة المزدوجة»، من بين الأفكار التي تُنسب الى ابن رشد، والتي اشتهرت بين مفسّري أفكاره وشرّاحه. ومن الواضح ان الحديث عن «الحقيقة المزدوجة» يمكن ان يثير في بادئ الامر الكثير من الصخب والجدل، لأنّ الحقيقة بحسب ذاتها تتناقض مع التعدد. فالحقيقة من حيث هي حقيقة، واحدة، اي ان الوحدة لا تُعدّ امراً عارضاً عليها، لأنها قبل ان توصف بوصف الواحد او الكثير، ذات نوع آخر من الوحدة يمكن تسميته بالوحدة الصرفة او المحضة. والوحدة الصرفة ليست من نوع الواحد العددي، ولا تقع ضمن مقولة الكم او المقدار. فالحقيقة في حد ذاتها لا واحدة ولا كثيرة. والشيء الذي ليس بالواحد ولا بالكثير، لن يكون مزدوجاً.

قد يقال هنا: ما هي الحقيقة؟ وكيف يمكن التحدث حولها؟ ولا شك في ان كلمة الحق او الحقيقة قد استُخدمت في عدة موارد، ولديها دلالة على معنى خاص في كل مورد منها. فتدل كلمة الحقيقة احياناً على معنى «الوجود العيني» بشكل مطلق، اي انّ ما هو متحقق في عالم العين، حقّ. وقد تستخدم كلمة الحقيقة فتعطي معنى «الوجود الدائم». كذلك حينما ينطبق قول او قضية واقعية عينية خارج الذهن، يعبَّر عن ذلك القول او تلك القضية بالحق او الحقيقة. طبعاً حينما تنطبق القضية مع الواقع الخارجي تدعى بالصادقة،

وحينما ينطبق معها واقع عيني تدعى بالحقيقة[١].

لم ينطلق ابن رشد للبحث في ماهية او هوية الحقيقة، ولم يتحدث عن معاني الحقيقة التي ذكرناها، لكنه تحدث عن الحقيقة التي طرحها الدين والحقيقة التي تحدثت عنها الفلسفة. اي انه كان يميز بين الخطاب الديني والطريقة التي سار عليها العلماء والفلاسفة. فمن وجهة نظره ينسجم الخطاب الديني -الذي يتلى بالاسلوب التمثيلي- مع فهم الجمهور وادراكه، بينما تستعصي طريقة العلماء والفلاسفة على فهمهم لأنها تقوم على اساس البحث والدراسة والبرهان.

كما يتحدث ابن رشد عن طريقة الجدل ايضاً ويعتبرها دون طريقة البرهان وفوق طريقة الخطابة. ويعتقد ان الاصول الدينية -اي التوحيد والنبوة والمعاد- يمكن ان يتحقق الايمان بها لجميع الافراد من خلال هذه الطرق الثلاث. فالذي هو من اهل الاستدلال ويعرف طريقة إقامة البرهان، يستطيع التحدث بلغة البرهان من اجل الاعتراف بهذه الاصول. اما ذلك الذي ليس من اهل الاستدلال والبرهان، فيستطيع ان يستخدم اسلوب الجدل وينظم أفكاره الدينية على هذا الاساس. كما ان الذي من اهل الاستدلال وليس بوسعه استخدام اسلوب الجدل، يظل في عالم الخطابة مكتفياً بالمواعظ والارشادات.

ابن رشد يعتقد ان اولئك الذين يتميزون بسلامة الادراك والفكر، يستطيعون التوصل الى اصول الدين من خلال إحدى هذه الطرق، فيتحقق لديه نوع من الاعتراف والتصديق. ويقول انه لا يوجد أحد لا يستطيع الايمان بأصول عقائده الدينية خلال أحد هذه الأساليب الثلاثة:

١ـ الاشارات والتنبيهات، ابن سينا، النمط ٤، الفصل ٤، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٤١٢، ص ١٢.

«.. وذلك انّ هذه الاصول الثلاثة تؤدي اليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرّى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلّف معرفته، أعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية»[١].

ولاشك في انّ ابن رشد حينما يتحدث عن البرهان والجدل والخطابة، يشير في الواقع الى ثلاث من «الصناعات الخمس» المنطقية الواردة في منطق ارسطو، ولم يشر الى الصناعتين الاخريين ـ اي الشعر، والسفسطة ـ لأنه لا يراهما مناسبتين للايمان باصول العقائد الدينية. ويبدو انه قد استند الى القرآن الكريم في انتخاب هذه الطرق الثلاثة، لاسيما الآية الكريمة:

﴿أُدعُ الى سبيلِ ربكَ بالحكمةِ والموعظةِ الحسنةِ وجادِلهُم بالتي هيَ أحسن﴾[٢].

على ضوء معرفة ابن رشد بالموازين المنطقية وايمانه الراسخ بأنّ هذا الفيلسوف اليوناني هو أعظم فيلسوف عالمي، فمن الطبيعي جداً ان يعتبر الطرق التي تتحدث عنها هذه الآية منطبقة مع الطرق المنطقية: البرهان، والجدل، والخطابة. ويتفق كثير من الحكماء مع ابن رشد في هذا الامر، ويفسرون هذه الآية بنفس هذا الاسلوب.

يقسَّم «القياس» في المنطق الأرسطي من حيث المادة الى الصناعات الخمس، فضلاً عن تقسيمه من حيث الصورة الى قسمين: اقتراني، واستثنائي. والبرهان الذي يُعدّ من أقوى اقسام القياس، يتألف من امور يقينية ومعتبرة دائماً. اما القياس الجدلي فيقوم على اساس الامور المشهورة وكل ما يُعدّ مسلَّماً في نظر الخصم. بينما يرتكز القياس الخطابي على الامور الظنية،

---

١ ـ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ابن رشد، دار الآفاق، بيروت، ١٩٧٧، ص ٢٧.

٢ ـ النحل، الآية ١٢٥.

والتي يمكن استحصالها بسهولة.

المسألة التي لابد من إثارتها هنا هي ان المعرفة التي يتم الحصول عليها عن طريق القياس البرهاني، تختلف عن المعرفة التي تستحصل عن طريق القياس الخطابي، لأنّ المعرفة الاولى معرفة يقينية ومعتبرة على اعتبار انها افراز لسلسلة من الامور الضرورية والبديهية، اما المعرفة الثانية فلا تعد جزءاً من المعارف المعتبرة لأنها غير قائمة على اساس الامور الضرورية والبديهية.

طبعاً تتسم كل صناعة من الصناعات الخمس بآثار خاصة بحيث تكون قادرة على ايجاد تأثير في شعور الانسان وفكره، لكنّ النتيجة الناجمة عن البرهان، عبارة عن نوع من المعرفة التي تختلف عما تفرزه سائر الصناعات المنطقية اختلافاً اساسياً.

وعلى هذا الاساس يرى ابن رشد انّ المعرفة التي لدى الحكماء والفلاسفة في مضمار اصول العقائد الدينية، تختلف بشكل جوهري عن معرفة عامة الناس. وهذا هو عين ما يثار تحت عنوان «الحقيقة المزدوجة» والذي يشتهر باسم ابن رشد.

كما تقدم، يريد ابن رشد من خلال فكرة الحقيقة المزدوجة، التمييز نوعاً ما بين الحقيقة التي جاء بها الدين، والحقيقة التي يتحدث عنها الفلاسفة. وقد فسّر شراح أفكاره، كلامه في هذا الشأن، بهذه الطريقة. وأولى انصاره اللاتينيون أكثر من غيرهم اهمية لما يعرف بـ «الحقيقة المزدوجة»، وتوصلوا منها الى النتيجة التالية: توجد في هذا الكون الكثير من الحقائق التي تقع تحت عنوان الحقائق الفلسفية، بينما لا يمكن التعبير عن هذه الحقائق بالحقائق الدينية. ويرى هؤلاء ان العكس صحيح ايضاً، اي لربما تُطرح بعض الحقائق الدينية بطريقة بحيث لا يمكن دراستها ضمن إطار المقولات الفلسفية. ومن الواضح انّ هذا اللون من الفهم لأفكار ابن رشد يمكن ان يؤدي الى ايجاد ميدان للصراع بين انصار ابن رشد ورجال الكنيسة.

انصار ابن رشد الغربيون كانوا يبحثون عن ملجأ يستطيعون من خلاله مجابهة اي جمود فكري كنسي. فرجال الدين النصارى كانوا يعتقدون أن فهم الحقيقة امر مقتصر عليهم فقط، اي انهم كانوا يحتكرون معنى الحقيقة. ونجح انصار ابن رشد خلال العصر الوسيط، في خلق تيار فكري خاص لازال مستمراً الى اليوم.

صحيح ان ابن رشد ساعد من خلال الاستناد الى عقلانية ارسطو، على انفصال التيار الفكري الفلسفي عن الافكار الكلامية والدينية، غير انّ هذا الانفصال لم يظل مقتصراً على الفلسفة والدين فقط. ففي أعقاب انفصال الفلسفة عن الدين، اتخذت قافلة الفكر العلمي طريقاً آخر. ولا ريب في ظهور فلاسفة كبار آخرين في الغرب كان لهم دور جدير بالاعتبار في هذا الانفصال، غير ان الدور الحاسم الذي لعبه ابن رشد في هذا المضمار، غير قابل للانكار والتجاهل قط. وسبق ان ذكرنا بأنّ تأثير أفكار ابن رشد في تاريخ الفكر الغربي، يفوق بكثير التأثير الذي ظهر في العالم الاسلامي ومسقط رأس هذا الفيلسوف الشهير.

لربما يعد عبد الرحمن ابن خلدون، اقرب الفلاسفة الذين ظهروا في غرب العالم الاسلامي بعد ابن رشد، الى هذا الفيلسوف من حيث نوع التفكير والنمط الفكري. فمثلما يتحدث ابن رشد عن ظاهر الامور وباطنها، ويبحث في باطن الامور من خلال الاستناد الى الموازين العقلية، كذلك يقول ابن خلدون للتاريخ بظاهر وباطن، ويعتقد بضرورة اجتياز السطح الظاهري للحوادث الذي يتمثل في نقل الاخبار، الى عواملها وأسبابها من خلال استخدام التحليل العلمي الدقيق.

يكشف ابن خلدون بوضوح اننا حينما نعتمد في التاريخ على نقل الوقائع والأحداث ولا نستخدم المعايير العقلية والقواعد الاجتماعية، سنواجه خطر

الضلال، وانحراف الحقائق[١]. طبعاً ابن خلدون لا يعوّل على الفلسفة كثيراً ولا ينسجم مع الفلاسفة في كثير من الاحيان، لكنه يثق بالعقل ثقة كاملة، ويعتبره ميزاناً دقيقاً وصحيحاً لقياس الامور. ولذلك يمكن القول بأنه قريب الى حد ما من ابن رشد في الايمان بالعقل واعتماد الموازين والاصول العقلية في دراسة الامور والحوادث.

يفصل ابن خلدون عن ابن رشد، نحو قرنين من الزمن، ولكن يمكن ان نلاحظ بوضوح انعكاس افكار ابن رشد من حيث الايمان بالعقل والاستناد الى قانون العلية، في آثار ابن خلدون.

لربما بمقدورنا ان ندّعي: لو لم يظهر ابن خلدون في غرب العالم الاسلامي، لما كان لأفكار ابن رشد اي تأثير في هذه الديار. فلو اعترفنا بأنّ الايمان العقلاني لابن رشد هو الذي ادى الى القول بالحقيقة المزدوجة، وأنّ القول بالحقيقة المزدوجة هو الذي عمل على تطور الوضعيين والعلميين، فلابد من الاعتراف ايضاً بوقوع افراد آخرين غير ابن خلدون تحت تأثير أفكار ابن رشد في نقاط شتى من العالم الاسلامي الرحيب.

الذين لديهم معرفة بآثار السيد أحمد خان الهندي، يعلمون جيداً انّ هذا المفكر المسلم كان وضعياً بمعنى الكلمة، فكان يسعى دائماً لجعل افكاره وعقائده الدينية منسجمة مع الموازين العلمية الجديدة. كما ان تأليف كتاب التفسير للطنطاوي، لم يكن على غير صلة بظهور المذهب الوضعي والنزعة العلمية في مصر. وتُلاحظ في سائر البلدان الاسلامية ومن بينها ايران، نماذج من تفسير الطنطاوي وآثار السيد احمد خان، لا مجال لذكرها هنا. طبعاً ليس بمقدورنا ان ندّعي انّ جميع هؤلاء الكتّاب كانوا على معرفة مباشرة بآثار ابن رشد الفلسفية، ولكن لو اعترفنا بأنّ فكرة الحقيقة المزدوجة كانت ذات تأثير

---

١ ـ ابن خلدون: فلاسفة العرب، ص ٣٤.

على ظهور العلمية والفكر الوضعي، فمن السهل الاعتراف ايضاً بأنّ افكار ابن رشد كانت ذات تأثير على بعض اجزاء العالم الاسلامي.

لابد كذلك من الانتباه الى الملاحظة المهمة التالية وهي انّ ظهور ما يعرف بالتعددية[1]، لم يكن على غير صلة بأفكار ابن رشد وقوله بالحقيقة المزدوجة. فحينما يتحدث ابن رشد عن ثنوية الفلسفة والدين ويطرح الفصل بين العقل والايمان، يمهد ـ في حقيقة الأمر ـ الطريق للتعددية الدينية. إذ حينما ينفصل الدين عن الفلسفة، ويصبح العقل غريباً على الايمان، فبوسع اية عقيدة دينية الاحتفاظ بموقعها، وسيكون القول بأفضلية ايمان شخص ما على ايمان شخص آخر، من دون سند وبرهان. فحينما لا يحكم العقل، لا يصح الحديث عن افضلية امر ما على أمر آخر، لأنّ إثبات الأفضليات لابد أنْ يقوم على اساس معيار واضح. ومن المسلَّم به انّ من المستحيل تحديد اي معيار او ميزان، من دون الاستناد الى العقل. وعليه فجميع اولئك الذين يذهبون الى انفصال العقل عن الدين، ليس بوسعهم الحديث في مجال أحقية وأولوية دينهم، إذ لا تتحقق الأحقية والأولوية عند عدم وجود العقل.

القضية الاخرى التي لا يجب تجاهلها هي: اذا كان هناك من يؤمن بالحقيقة المزدوجة وانفصال الدين عن الفلسفة، فمن المحتم عليه الاعتراف بانفصال الدين عن الدولة ايضاً، لأنّ الدولة تقوم على اساس العقل، وحينما لا يحكم العقل، لن تستمر الدولة.

اذن اولئك الذين يؤكدون على الوحدة بين الدين والدولة، ليس بوسعهم الايمان بالحقيقة المزدوجة وانفصال الفلسفة عن الدين.

وكان ابن رشد احد اولئك الذين يشعرون بالاستياء من التقاتل بين الطوائف الدينية ويعتقد انّ هذا اللون من الصراع والتناحر، نابع من ضحالة

1_ Pluralism

الفكر الانساني. ويرى انّ وحدة المجتمع الاسلامي وتعاليه، مطلب لا يتحقق إلّا عن طريق تربية العقل وتطور الفكر وازدهار العلم. كما يؤمن بأنّ القرآن الكريم أصل ثابت ونص مسلَّم به ويتفق بشأنه جميع المسلمين. كما انّ هذا الأصل الثابت يدعو الناس الى التفكر والتعقل لاسيما في القضايا ذات الصلة بالانسان. والدعوة الى التعقل تشير الى ضرورة الاستضاءة بنور العقل في سبيل التحرر من اي اختلاف وتفرقة، والابتعاد عن اية حرب وصراع.

ان الذي ينطلق في حركته تحت ضوء العقل وينظر الى مستقبله من خلال نافذة نور الفكر، لابد ان يتجنب اية حالة من احوال النزاع والتعصب. واتخذ ابن رشد من الاسلوب العقلي قدوة لحياته وسعى الى تطبيق جميع الامور مع الموازين العقلية. وكان وفياً لهذه الموازين حتى في ممارسة القضاء، فكان بكلمة، يعتلي اريكة المجتهد والباحث المثابر.

قيل ان ابن رشد لم يصدر حكم الاعدام بحق اي شخص طوال الفترة التي كان يتولى فيها القضاء، كما كان يتحاشى إصدار حكم قطع الأيدي. فكان يركز في عمله القضائي على عوامل وأسباب ارتكاب الجريمة، مستنداً في ذلك الى قاعدة فقهية معتبرة ذات اهمية كبيرة في ادارة شؤون المجتمع مفادها: «الحدود تدرأ بالشبهات»، او «ادرأوا الحدود بالشبهات». فبمقتضى هذه القاعدة، فانّ ظهور ادنى حالة من الشهبة او الشك يحول دون إصدار اي حكم بالاعدام او قطع اليد. ويكشف اهتمام ابن رشد بهذه القاعدة الفقهية عن انّ هذا الفيلسوف يولي اهماماً أكبر نحو باطن الاشياء، ولا يصر على الجمود عند الظواهر او التوقف على السطح.

لذلك كان يوجه الانتقاد اللاذع الى القشريين الذين لا يتحركون عن الظواهر ولا يحيدون عن السطح باتجاه العمق، كما كان يعبِّر عن استيائه من العقل الجدلي للمتكلمين وطريقتهم في تفسير النصوص الدينية. فكان يعلم عن قناعة ان هذه الفئة تنظر الى الفلسفة كخادمة للدين، والى العقل كأداة

لتبرير طريقة فهمها وادراكها.

متألّهو العالم المسيحي، استخدموا ذات الاسلوب ايضاً، فكانوا يتعاملون مع الفلسفة كخادمة للّاهوت على مدى عدة قرون. اما ابن رشد فلم يكن يرغب في اتخاذ الفلسفة خادمة للدين او استخدام العقل آلة وأداة لفهمه. لذلك كان يوصي ويؤكد دائماً على عدم وضع كتبه الفلسفية بين أيدي عامة الناس، وعدم تشجيع هؤلاء على دراسة آثاره الفلسفية. فمن وجهة نظره يعبّر باطن الامور عن معقوليتها، ولا يتحقق ادراك هذه المعقولات الا لأولئك الراسخين في العلم والعقل. ويرى انّ التفسير غير الفلسفي للقرآن مصدر لظهور شتى الفرق والجماعات مما يؤدي الى ظهور اختلافات وانقسامات فكرية وطائفية كثيرة[1].

لربما يقال: صحيح انّ التفسير غير الفلسفي للقرآن يؤدي الى ظهور شتى الفرق والجماعات ويعمل على حصول حالة الانقسام والتشتت، غير أنّ هذه الحالة يمكن ان تنشأ عن التفسير الفلسفي للقرآن ايضاً، ولا نستطيع من خلال هذا اللون من التفسير التوصل الى نوع من الوحدة والاتفاق. ولابد من القول في الاجابة على هذا الكلام: لاشك في انّ هناك اختلافاً في وجهات النظر بين المفسرين الفلسفيين، ولا يمكن القضاء على احتمال خطأ العقل، ولكن لابد من الالتفات الى الأمر التالي ايضاً وهو انّ العقل ورغم ارتكابه للخطأ في بعض الأحيان، لكنه يمتلك القابلية ايضاً على ادراك خطئه والاعتراف به، ويلجأ الى تداركه. ولكن حينما لا يكون العقل هو الحاكم، قلما يستطيع احد ادراك خطئه، وحين لا يتحقق ادراك الخطأ، فلن تتحقق إمكانية رفعه وتداركه. وكان ابن رشد على علم بأهمية هذا الموضوع ويعتقد انّ ارتكاب الانسان العاقل للخطأ يمكن ان يكون بنّاءً، إذ انه يفتح بوجهه

---

١ ـ مجلة عالم الفكر، العدد ٢٧، ص ١٨٠.

باب التعالي والتكامل والحرص على عدم تكرار الأخطاء.

يعتقد بعض أرباب الفكر انّ وقوع الخطأ، شرط لازم للحقيقة، ويقولون بما انّ هناك خطأ، اذن هناك حقيقة. ويبرهن هؤلاء على فكرتهم هذه بقولهم: اذا كان الخطأ هو الانحراف عن طريق الحقيقة، اذن لا معنى للخطأ اذا لم تكن هناك حقيقة قائمة. وعلى ضوء هذه الفكرة الجوهرية يرى ابن رشد ضرورة دراسة آثار القدماء وتعلم محصلة أفكارهم.

يؤكد ابن رشد في كتاب «فصل المقال» على ضرورة الانفتاح على قدماء المفكرين، والتأمل فيما خلّفوه لنا. فنأخذ ما هو صواب، ونعتبر بما هو خطأ فلا نقع فيه ثانية[١].

يعتقد ابن رشد انّ العلماء والفلاسفة لا يؤاخَذون على وقوعهم في الخطأ ويستحقون التقدير والمكافأة لو توصلوا الى الواقع والحقيقة عن طريق العلم والفلسفة. ويبرر عدم مؤاخذتهم بأنّ المرء ليس مختاراً في تصديق الامور التي تتم البرهنة على صحتها، ولابد له من الاعتراف بها وقبولها. اي ان نتيجة البرهان المنطقي ليست تحت اختيار الانسان، كعملية الجلوس او النهوض، ولابد للمرء ان يخضع لنتيجة البرهان ويستسلم لها مهما كانت، سيما اذا كان ذلك البرهان معتبراً وسليماً. ويستند ابن رشد في رأيه هذا الى حكم شرعي لا يرتّب أي بأس او ضرر على المجتهد حينما يخطأ في حكمه وفتواه، ثم يقول:

«.. وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا وكذا وليس بكذا؟ وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل»[٢].

هذه العبارة القصيرة تكشف بشكل واضح عن انّ فكرة الحقيقة المزدوجة

---

١ ـ فصل المقال، ص ٢٦.

٢ ـ نفس المصدر.

وإسنادها الى ابن رشد، ليس أمراً من دون أساس، اذ طبقاً لما ورد في هذه العبارة: لا يمكن بلوغ الحقيقة الباطنية إلّا عن طريق التأويل وعلى يد الفلاسفة فقط. اما فهم الحقيقة الظاهرية فيتحقق لجميع الناس بشكل متساو لأنه لا يحتاج الى اسلوب التأويل.

الشراح الغربيون لابن رشد، اولو اهتماماً كبيراً لهذه الفكرة، وانبثقت عن جهودهم ومساعيهم حركة فكرية قوية في الغرب. ولسنا بصدد دراسة إفرازات هذه الحركة الفكرية وسلسلة الآثار المترتبة عليها، ولكن لابد من التأكيد على الأمر التالي وهو انّ «الحكم على الوجود» الذي يتحدث عنه ابن رشد، فسره الشراح الغربيون بأنه حكم على طبيعة ووجود الانسان. وأدى هذا الفهم الى ظهور لون من التوازن بين العقل والايمان واستمر في الغرب على شكل تيار فكري. وتعرض هذا التوازن لبعض الضربات خلال بعض مراحل التاريخ، لكن الأمر كان ينتهي الى غلبة كفة العقل على كفة الايمان. ولابد من الالتفات الى الأمر التالي ايضاً وهو انّ الذي كان يتغلب ويهيمن خلال تلك الحركة الفكرية المتأرجحة، هو العقل المادي والدنيوي.

قد يقال: انّ معرفة مفكري العصر الوسيط المسيحي بأفكار ابن سينا وآثاره لم تكن أقل من معرفتهم بأفكار ابن رشد وآثاره. وكنا قد ذكرنا بأنّ معرفة هؤلاء بأفكار ابن سينا وآثاره قد سبقت معرفتهم بأفكار ابن رشد بفترة زمنية طويلة. ولكنّ السؤال الذي لا زال قائماً هو: لماذا انتهت افكار ابن رشد الى غلبة العقل المادي الدنيوي وسيطرته، بينما لم تنته افكار ابن سينا الى مثل هذه النتيجة؟

لا يوجد جواب واحد عام على هذا السؤال. فيرى بعض المفكرين الغربيين انّ ابن رشد كان عقلياً بمعنى الكلمة، ولم يكن يفكر إلّا بالعقل وبما هو مستفاد من آثار ارسطو. ولذلك لم يكن لديه اي اعتقاد ديني، ولم يؤمن بما جاء عن طريق الوحي الالهي. واولئك الذين اتهموه باللادينية وعدم

الايمان بالاسلام، استندوا في ذلك الى كلماته القاسية في حق علم الكـلام والمتكلمين. والحقيقة هي انّ هذه التهمة لا أساس لها مـن الصـحة، وليس بوسع انتقاداته اللاذعة للمتكلمين وآثارهم ان تكون دليلاً على عدم ايمانه، لأنه خالف المتكلمين وآثارهم اعتقاداً منه انّ افكارهم ذات ضرر على عقائد الناس وتعمل على إضلالهم قبل ان تكون نافعة وهادية لهم.

الذين لديهم معرفة بالمعايير الاسلامية ويميزون بين ملاك الكفر والايمان، يعلمون جيداً انّ توجيه الانتقاد الى الاسلوب الفكري للمتكلمين لا يوجب عدم الايمان او اللا دين. لذلك لا يوجد ما يدل على عدم ايمان ابن رشـد. فحينما يتحدث عن اهمية العقل ويسعى لتأويل احكام الدين لا يـهدف الى انتزاع الفكر الانساني من سيطرة الدين والايمان، وانما يسعى لانـتزاع هـذا الفكر من سيطرة الاسلوبين الخطابي والجدلي للمتكلمين وتحريره مما فـي الفقه المالكي من جمود. فكان يولي الفكر اهمية كـبيرة ويـنظر الى طـريق البرهان العقلي كأهم طريق.

ما ذهب اليه ابن رشد في أهمية طريق البرهان، تحدث عنه الشيخ الرئيس ابن سينا ايضاً. وليس بوسع أحد ان يقول بأنّ الأهمية التي يوليها ابن سـينا للعقل والبرهان، هي أقل مما ذهب اليـه ابـن رشـد بـهذا الشأن. ومـع ذلك فالنتائج التي أفرزها فكر ابن رشد في الغرب، يختلف عما يمكن عدّه مـن نتائج فكر ابن سينا. ويبدو انّ ما اوجب هذا الاختلاف وأوجد هذا الفاصل الكبير بين ابن رشد وابن سينا، هو الحالة العرفانية التي كانت لدى ابن سينا، وعدم وجود هذه الحالة لدى ابن رشد. فكان ابن رشد ذائباً في افكار أرسطو الى درجة بحيث لم يكن بوسعه التفكير فيآثار أحد آخر غير هذا الفيلسوف اليوناني. فبالرغم من انه كان يتحدث عن قضايا ما وراء الطبيعة، لكنّ اهتمامه بقانون العلية واستخدامه في شؤون هذا العالم كان قوياً الى درجة بحيث بات ما وراء الطبيعة في نظرة كأنه مجرد تاج ذهبي لتزيين رأس عالم الطبيعة.

لاشك في انّ هؤلاء الذين يتميزون بهذا اللون من التفكير ويـنظرون الى عالم الوجود من خلال هذا المنظار، يـرون ان وجـود الله لا يـتعدى كـونه مفتاحاً لفتح بوابة هذا العالم. ولا ريب في انّ الذي لا نصيب له من العرفان، ويركز اهتمامه نحو ما وراء الطبيعة لتفسير قضايا عالم الطبيعة فقط، لابد أن يعيش في عالم مغلق ويُحرم من الدخول الى عوالم اخرى. فما وراء الطبيعة ليس مجرد أداة لتفسير قضايا هذا العالم، وانما هو مصدر لظهور هذا العـالم ومبدأ للوجود. اي لا ينبغي النظر لما وراء الطبيعة كملاط وماء وتراب لردم ثغرات هذا العالم وترميم خرائبه. فالذين لديهم مثل هذه الرؤية، يتحول العقل عندهم الى مجرد آلة وأداة لا غير، ولا يظهر الا من خلال القوالب المنطقية. لكنّ العقل عند الشخص الواقعي، يُعدّ هدفاً وغاية ايضاً، فضلاً عن الدور الذي يلعبه في صياغة القوالب المنطقية.

صحيح انّ العلم والمنطق، هما الطريق المعتبر الوحيد لدراسة ظواهر هذا العالم، ولكن لابد ان نعلم ايضاً انّ العلم ورغم ما يتميز به من قوة، غـير انّ الكثير من الامور تخرج عن دائرة التجارب العلمية، بـل وحـتى لا تـتحدد بحدود القوالب المنطقية. ولا ريب في انّ الصيادين الماهرين بوسعهم اصطياد شتى الاسماك والحيوانات البحرية بشباكهم القوية الكبيرة لكنّ البحر يـظل خارج هذه الشباك دائماً. والعـلم هـو الآخـر بـارع فـي حسـاب الاعـداد والكميات، لكنه ضعيف في دراسة الكيفيات والنوعيات وعاجز عن ادراكها بشكل صحيح. فالعلم عاجز عـن ادراك العـلل الغـائية والمـقاصد الأصـلية للوجود، اي انه يتعامل مع الظواهر العرضية والقيم الوصـفية والآلـية، بـينما تخرج عن دائرة استيعابه، الماهية والذات وكل ما هو قيمة ذاتية. فمن وجهة نظر أرباب المعرفة، فانّ معنى اي كلام، يسبق الكلام نفسه. ولذلك قـيل: لا يبقى المعنى حبيس اللفظ.

المعنى الحقيقي والوحيد للنص، يُستحصل من خارجه. فالذي يبحث في

باطن النص عن معناه الواقعي الحقيقي، لن يبلغ هدفه. وحينما لا توجد رابطة خارجية وباطنية، فليس بمقدور اي معنى ان يكون أكثر واقعية وتبريراً من المعاني الاخرى القابلة للتصور.

ومهما قيل بهذا الشأن، فلا ريب في الأمر التالي وهو: بما انّ العقل الدنيوي والمادي، يتبلور على اساس العلم التجريبي، فانه ورغم جميع التطورات والعجائب التي صنعها، لا زال عاجزاً عن الوصول الى بعض الحقائق.

صحيح انّ العقل الدنيوي نجح من خلال العلم التجريبي في اكتشاف كثير من الامور الطبيعية وقام بأعمال باهرة مذهلة، ولكن تثار في عالم الوجود بعض القضايا والتساؤلات التي يعجز العقل الدنيوي عن تقديم إجابات شافية عليها.

السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يمكن اعتبار قوة العقل التجريبي من جانب وعجزه في بعض الامور من جانب آخر، تبريراً لاثبات الحقيقة المزدوجة؟

اذا كانت الاجابة ايجابية، يمكن القول آنذاك ان الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت[1]، قريب جداً من ابن رشد. واذا كان ثمة شيء من الاختلاف في نمط التفكير ما بين الاثنين، فهذا يعود للفاصل الزمني بينهما الذي يبلغ نحو ستة قرون. فابن رشد يعتقد بأنّ ما يمكن ان يقع ضمن دائرة المعرفة البشرية، فانّه واقع ضمن دائرة المعرفة الأرسطوية. ونحن نعلم من جانب آخر بأنّ هذا الفيلسوف اليوناني لم يكن لديه علم بجميع اسرار عالم الوجود. لذلك ليس بوسع ارسطو الاجابة على جميع التساؤلات التي قد يثيرها الانسان.

يرى ابن رشد ـ تبعاً لأرسطو ـ انّ المعرفة الحقيقية تتحقق عن طريق البرهان، وما هو خارج دائرة القياس والبرهان، لا يُعدّ جزءاً من الحقائق.

1_ Kant, Immanuel (1724 - 1804)

هذا الموقف المسجَّل لابن رشد في باب المعرفة، مثار بطريقة اخرى في أفكار عمانوئيل كانت. فهذا الفيلسوف الألماني يعتقد انّ المعرفة الحقيقية لا تستحصل الا عن طريق دائرة فيزياء نيوتن[١]، ويخرج عن هذه الدائرة التجريبية كل ما هو ذي طابع ميتافيزيقي، ولذلك لا يُعدّ معرفة حقيقية.

بتعبير آخر: يرى كانت انّ العقل حينما يخرج عن دائرة الطبيعة يكون قد خرج عن حدوده، ولذلك يعتريه الاضطراب والحيرة. من جانب آخر، نحن نعلم انّ القيم الاخلاقية رغم انها لا تقع ضمن دائرة المعرفة الحقيقية، لكنها تقع ضمن حدود اخرى من حدود العقل، ويمكن ان تساهم في حل الكثير من المشاكل والأزمات التي تعترض طريق الانسان. وعلى هذا الضوء نحن نواجه طائفتين من القضايا، تُعدّ كل واحدة منها نوعاً من الحقيقة.

قلنا انّ ابن رشد يعتبر المعرفة وفق الاسلوب الأرسطوي، معرفة حقيقية، لكنه يعتقد في الوقت نفسه انّ هذا اللون من المعرفة غير مفيد للجمهور وعامة الناس، ولا يلبي حاجاتهم. فالجمهور بحاجة الى لون آخر من المعرفة يمكن تسميته بالبيان الخطابي[٢]، وحينئذ نواجه نمطين من القضايا، يعد كل نمط منهما نوعاً من المعرفة.

لاريب في انّ كلاً من هذين الفيلسوفين الكبيرين ـاي ابن رشد وكانتـ تحدث عن نمطين من القضايا، وأشار الى نوعين من المعرفة. ولكن لا ريب في انّ ما بامكانه ان يخضع للبحث والمناقشة هو: هل يقول ابن رشد والذين تحدثوا باسلوبه، بلونين من الحقيقة احدهما خاص بالخواص والآخر متعلق بعامة الناس، ام انهم يعتبرون الحقيقة واحدة، ولكنْ هناك نوعان من المعرفة ـعامة وخاصةـ في كيفية ادراكها ومعرفتها؟

1_ Newton, Sir Isaac (1642 - 1727)

٢ـ مجلة عالم الفكر، العدد ٢٧، ص ١٨٨.

لا توجد إجابة واحدة على هذا السؤال. فكثير من شراح ابن رشد الغربيين، يؤكدون على فكرة الحقيقة المزدوجة ولا يترددون في اسنادها الى ابن رشد. ويتفق مع هؤلاء عدد كبير من المفكرين المسلمين الذين لا يترددون ادنى تردد في انّ ابن رشد يحمل هذه الفكرة. غير انّ المفكرين المعاصرين ينظرون بعين الشك الى هذا الأمر ويرى بعضهم انّ إسناد هذه الفكرة الى ابن رشد، خطأ فادح.

يُعدّ الدكتور محمد عابد الجابري أحد الذين يرفضون بشدة إسناد هذه الفكرة الى ابن رشد، ويرى انّ القول بالحقيقة المزدوجة يمثل مظهراً للحرب الدموية التي اندلعت بين رجال الكنيسة وأنصار ابن رشد في العصر الوسيط. وسعى الرشديون خلال تلك الحرب لانتزاع حقهم من رجال الكنيسة، والذي يتمثل في حرية الفكر. واستمرت تلك الحرب في اوربا الى ان بلغت سلطة الكنيسة ادنى مراحلها، الأمر الذي فسح المجال لتطور العلم والعقل الدنيويين. اذن فالايمان بالحقيقة المزدوجة، كان منطلقاً لظهور تيار فكري قوي يمكن مشاهدة إفرازاته في تغلب الفكر الحر والعلم التجريبي على ما يُدعى بالدوغماتية الكنسية.

لا يشك الدكتور الجابري في انّ الخطاب الديني يختلف عن الخطاب الفلسفي وفق نظرية ابن رشد، وليس بالإمكان فهم أحد الخطابين من خلال الخطاب الآخر، لأنهما يختلفان اختلافاً جوهرياً من حيث الاصول والمبادئ. ومع ذلك يحكي كل منهما بطريقة خاصة عن حقيقة واحدة. فالخطاب الديني يُعنى بادراك عامة الناس ويعبّر عن الحقيقة في قالب منسجم او على شكل مثل من الأمثال، فيما يستند الخطاب الفلسفي الى البحث والاستدلال للحصول على الحقيقة، ويأخذ بالاسلوب البرهاني كاسلوب معتبر وحيد لبلوغ هذه الغاية.

اذن فالحقيقة التي يمكن بلوغها عن طريق الشريعة والخطاب الديني، هي

ذات الحقيقة التي يسعى البعض لبلوغها من خلال الحكمة والخطاب الفلسفي. اي انّ الحكمة والشريعة تسعيان لبلوغ غاية واحدة وهدف واحد، لذلك يُعدّ نشر الفضيلة وتحقيق السعادة اصلاً وأساساً في كل طريق من هذين الطريقين[١].

يمكن ملاحظة بعض الأفكار والرؤى في آثار ابن رشد، بوسعها ان تكون دليلاً على صحة ما يذهب اليه السيد الجابري، ولكن توجد في الجانب المقابل مؤشرات كثيرة من نوع آخر لو أخذناها بنظر الاعتبار، فلن يكون بمقدورنا القول بأنّ ابن رشد لا يقول بالحقيقة المزدوجة.

نشير هنا الى بعض المسائل التي يمكن ان تُعدّ كل واحدة منها شاهداً ودليلاً على ايمان ابن رشد بوحدة الحقيقة. فهذا الفيلسوف الكبير يؤكد في الفصل الرابع من كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» والخاص في «تنزيه» الباريً تعالى، على السعادة ويعتبرها حقيقة واحدة يسعى الناس جميعاً لبلوغها. ويرفض اي تحريف او تأويل لا أساس له ويعتقد ان هذه الأمور، يمكن ان تسيئ الى السعادة التي تُعدّ حقيقة مشتركة بين جميع الناس. طبعاً قد تظهر السعادة بأشكال مختلفة ومصاديق متعددة، غير انّ الاختلاف في الشكل والتعدد في المصاديق، امر لا يتعارض مع وحدة الحقيقة.

ويؤكد ابن رشد في موضع آخر من هذا الكتاب على معنى السعادة ايضاً ويعتبره حقيقة واحدة لكنه يقول انّ سعادة عامة الناس تتحقق عن طريق العمل بالشريعة فيما تتحقق سعادة الخواص والفلاسفة عن طريق اليقين البرهاني. ويضع ضمن هذا السياق المتكلمين مع طائفة الضالين ويقول بأنهم

---

١ ـ ابن رشد، سيرة وفكر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

يتشبثون بالمتشابهات دائماً، ومن بين الذين مرضت قلوبهم[١].

يتحدث ابن رشد في موضع آخر من هذا الكتاب عن السعادة بطريقة اخرى تكشف عن ايمانه بوحدة الحقيقة بشكل واضح. فيرى اننا اذا اردنا معرفة حقيقة السعادة فلابد من معرفة ماهية النفس الناطقة وجوهرها، كما لابد من معرفة مدى تأثير أعمال البر والخير على الوصول الى السعادة، لكنه يقول انّ هذا الامر لا يتحقق الا عن طريق الوحي الالهي.

ويرى ابن رشد انّ بيان جميع او معظم ما يمكن ان يكون مؤثراً في بلوغ السعادة، امر لا يتحقق الا عن طريق الوحي الالهي: «.. وهذا كله او معظمه ليس يتبين إلّا بوحي، او يكون تبيّنه بالوحي أفضل»[٢].

تشير هذه العبارة الى انّ طريق الوحي، ليس الطريق الوحيد لبلوغ السعادة وان كان هو الأفضل. ولا شك في انّ هذه الفكرة تتعارض مع عقيدة سائر المسلمين. طبعاً ان ابن رشد شخصية فلسفية، وقد يكون كلام الفيلسوف غير منسجم في بعض الأحيان مع ما يؤمن به الجمهور، ولكن يمكن العثور خلال آثار هذا الفيلسوف على موارد تعكس حالة اللا انسجام فيما بينها بصرف النظر عن ايمان الجمهور او عدم ايمانه بها.

قلنا انه يعتبر السعادة حقيقة عامة ومشتركة بين جميع الناس، ويؤكد على ضرورة معرفة النفس من اجل بلوغ السعادة. لكنه يتحدث في موضع آخر من كتاب «الكشف عن مناهج الأدله» بطريقه أخرى فيقول بأنّ معرفة النفس تخرج عن نطاق حاجة عامة الناس والجمهور، وحينما لا يحتاج الجمهور الى شيء، تمنع الشريعة الاسلامية معرفته:

---

١ ـ راجع: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، دار الآفاق، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٠٨.

٢ ـ نفس المصدر، ص ١١٧.

«.. فانّ الشرع يزجر عن طلب معرفته إن لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته في سعادتهم»[١].

ويستدل ابن رشد فيما يذهب اليه بالآية الكريمة: ﴿ويسألونَكَ عن الروحِ قُلْ الروحُ من أمرِ ربي﴾[٢].

ويمكن القول بأنّ كلام هذا الفيلسوف بشأن معرفة النفس لا يتميز بالانسجام اللازم، ولكن بصرف النظر عن هذه الإشكالية، يمكن القول بأنه يؤمن في مضمار السعادة بحقيقة واحدة.

المسألة المهمة الاخرى التي يمكن ان تكشف عن ايمان ابن رشد بوحدة الحقيقة، هي المطابقة بين الحكمة والشريعة. فهو يؤمن بعدم وجود اي اختلاف بين الحكمة والشريعة، ويرى ان اولئك الذين يتحدثون عن مثل هذا الاختلاف، لا يفقهون كنه الحكمة ولا يدركون الشريعة:

«.. فانّ اصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما اوّل فيها وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة انه مخالف للشريعة يعرف انّ السبب في ذلك انه لم يحط علماً بالحكمة ولا بالشريعة ولذلك اضطررنا نحن ايضاً الى وضع قول ـ أعني فصل المقال ـ في موافقة الحكمة للشريعة»[٣].

هذه العبارات تؤكد بوضوح على معارضة ابن رشد القوية للتأويل، معتبراً تأويل المتكلمين خيانة كبرى بحق الاسلام. ويؤكد كذلك على انّ تأويل المتكلمين طريقة غير برهانية، ويعتقد انّ طواهر الشريعة اقوى وأشد إقناعاً من تأويل هذه الجماعة.

ويتشدد ابن رشد في ذم التأويل للجمهور حتى انه يصفه بالكفر. ونرى

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٨٦ ـ ٩٧.

٢ ـ سورة الاسراء، الآية ٨٥.

٣ ـ الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٩٠.

موقفه المناهض للتأويل في كتاب «فصل المقال» اكثر حدة بكثير مما هو عليه في كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة». فيرى انّ كثيراً من احكام الشريعة قد وردت بطريقة غير قابلة للتأويل قط. فاذا كانت هذه الأحكام ذات صلة بالأصول والمبادئ الدينية، يُعدّ تأويلها كفراً، اما اذا كانت ذات صلة بالفروع، فيُعدّ تأويلها بدعة.

لربما يقول البعض: انّ بعض أحكام الدين هي بالشكل الذي لا يمكن فهمها من دون اللجوء الى تأويلها، لأنها معقدة وغامضة في حد ذاتها، وليس بوسع الانسان الأخذ بها من دون ان تكون لديه معرفة بالمبادئ البرهانية. ويرد ابن رشد على مثل هذا الاشكال قائلاً:

«.. وأما الاشياء التي لخفائها لا تُعلم إلّا بالبرهان، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان»[1].

تكشف هذه العبارة بوضوح انّ الافراد الذين لا يمتلكون الادراك البرهاني، عليهم الاكتفاء بظواهر الأحكام، لأنّ العمل وفق هذه الظواهر، يحقق لهم المثوبة الالهية.

ويمكن ان نفهم من هذه العبارة ايضاً انّ الناس يختلفون فيما بينهم بحسب طبيعتهم وجبلّتهم، وهذا الاختلاف في خلقة الانسان ومراتبه الوجودية، يمكن ان يكون مصدراً لظهور الباطن والظاهر في الدين. ولاشك في ان ظاهر الدين ينسجم مع فهم الجمهور وادراكه. بينما يقتصر فهم باطن الدين على فئة خاصة من الناس.

آثار ابن رشد تكشف عن أنّ هذا الفيلسوف الكبير حينما يتحدث عن باطن الدين، يشير الى الامور المعقولة وكل ما يقع ضمن ساحة البرهان فقط. كما انه يريد بظاهر الدين تلك الامور التي تقع ضمن حدود الخطابة والجدل

---

١ ـ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٢٧.

وسائر الصناعات. واولئك الذين لديهم معرفة بموازين المنطق الارسطي يعلمون جيداً انّ بلوغ مرحلة اليقين لا يتاح الا عن طريق القياس البرهاني.

اذن اذا سلّمنا بأنّ التأويل بحسب الاصطلاح عبارة عن الانطلاق من الظاهر الى الباطن، نستطيع ان ندرك بسهولة بأنّ موقف ابن رشد في هذا المجال يختلف مع ما يؤمن به كثير من المفكرين المسلمين. واذا اعترفنا بأنّ معنى التأويل يعني بلوغ مقام العلم المعتبر واليقين البرهاني، فلابد من الاعتراف بالأمر التالي ايضاً وهو انّ الراسخين في العلم وأهل التأويل، هم الفلاسفة، سيما الارسطيين منهم، فقط.

من وجهة نظر ابن رشد، لا يمكن التعويل على اليقين إلّا إذا كان مستحصلاً بواسطة البرهان. لذلك فالراسخون في العلم هم اهل البرهان، وهم الذين يتحقق التأويل على ايديهم ايضاً.

السؤال الذي يتبلور مما استعرضناه هو: هل الاختلاف بين الظاهر والباطن، اختلاف ذاتي وماهوي بحيث انّ النسبة بينهما من نوع النسبة بين امرين متباينين وحقيقتين مختلفتين، ام انهما مرتبتان لحقيقة واحدة؟

الاجابة على هذا السؤال بمقدورها ان تحدد موقف ابن رشد من الحقيقة وهل هي واحدة او مزدوجة. فالذي يعتبر الظاهر والباطن مرتبتين وجوديتين لحقيقة واحدة، ليس بمستطاعه اعتبار البيان الخطابي والبرهان العقلي الواقعين ضمن نظام معين معروف، إشارة الى حقيقتين مختلفتين. اما اولئك الذين يعتبرون الاختلاف بين الظاهر والباطن اختلافاً ذاتياً وماهوياً، فهل بوسعهم التوصل الى حقيقة واحدة عن طريق الخطاب الديني، والبرهان العقلي ـ الفلسفي؟ اذن يمكن العثور على حل لهذه الاشكالية وتحديد موقف ابن رشد ازاء الحقيقة، في دراسة هذا الموضوع.

على ضوء ما ذكرناه، هناك شواهد تدلل على انّ ابن رشد يعتبر الظاهر والباطن مرحلتين او مرتبتين لحقيقة واحدة، وقد أشرنا الى بعض هذه

الشواهد وقلنا بأنّ بعض المفكرين ينفي بشدة ان يكون ابن رشد قائلاً بالحقيقة المزدوجة. ومن جانب آخر توجد شواهد اخرى في آثار ابن رشد لا يمكن على اساسها ان يعتبر هذا الفيلسوف المسلم الظاهر والباطن مرحلتين لحقيقة واحدة، إذ لا يستطيع أحد ان يعتبر الظاهر والباطن مرحلتين او مرتبتين لحقيقة واحدة إلّا إذا كان يؤمن بوحدة حقيقة الوجود وتعدد مراحلها.

الذين يؤمنون بوحدة حقيقة الوجود ويعتقدون انه ذو مراتب مختلفة من حيث الشدة والضعف، من السهل عليهم القبول بأنّ الظاهر والباطن يمثلان مرحلتين لوجود أمر ما. ولا شك في انّ اختلاف المراتب والمراحل الذي يحكي عن نوع من التقدم والتأخر او الشدة والضعف عادة، لا يمكن ان ينال من وحدة حقيقة الوجود. فالقول بوحدة حقيقة الوجود وتعدد مراحل هذه الحقيقة، يعبَّر عنه في آثار الحكماء المسلمين بـ «الاشتراك المعنوي للوجود».

ومن آثار ولوازم القول بالاشتراك المعنوي للوجود، هو رفض التباين بين الخالق والمخلوق، وحينذاك لن يكون اي معنى لفكرة «الاشتراك اللفظي». فجميع الذين يعارضون فكرة الاشتراك المعنوي للوجود وتعدد مراتبه، يصرون على فكرة «الاشتراك اللفظي» بين الخالق والمخلوق وصفاتهما. ويُعدّ ابن رشد احد الذين يقولون بالاشتراك اللفظي في مثل هذه الموارد، مسلّطاً بذلك الضوء على موقفه. فهو يؤمن بالاشتراك اللفظي في صفة «العالم» ـ مثلاً ـ واطلاقها على الله والانسان، ويرى انّ الذي لا يفكر مثل هذا التفكير، فإنه في غاية الجهل: «.. فمن شبّه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصهما واحدة وذلك غاية الجهل. فاسم العلم إذا قيل على

العلم المحدث والقديم، فهو مقول باشتراك الاسم المحض»[١].

على ضوء كلام ابن رشد يمكن القول بأنّ من يؤمن بالاشتراك اللفظي بين علم الله تعالى وعلم الانسان، لن يتحدث عن وجود الله ووجود الانسان إلّا على اساس الاشتراك اللفظي. والحقيقة هي انّ الاشتراك اللفظي للوجود، فكرة شائعة بين كثير من المتكلمين، ولكن لا ينبغي تجاهل الأمر التالي ايضاً وهو انّ من يعترف بالاشتراك اللفظي للوجود، لا يستطيع ان يتحدث عن القدر الجامع بين مراتب الوجود. فالذين يصرون على تنزيه الله تعالى أكثر مما يجب، يستطيعون أن ينكروا بسهولة اي قدر جامع او سنخية بين مراتب الوجود، لكنّ هؤلاء لا يلتفتون الى الامر التالي وهو انّ إنكار اية سنخية او تناسب بين مراتب الوجود، يستلزم القول بالتباين والانفكاك العيني في مراتب الوجود. وليس يخاف على اهل البصيرة انّ القول بمثل هذا التباين والانفكاك العيني، لا يسمح بالتحدث عن حقيقة واحدة.

ابن رشد يُعدّ من الذين يصرون أكثر مما ينبغي على تنزيه الله تعالى، فيضع نفسه ـ دون ان يدري ـ في موقع بعض المتكلمين المتطرفين. فكثير من المتكلمين يعتقدون بالتباين العيني في مراتب الوجود، ويقولون بالاشتراك اللفظي على صعيد وجود الخالق والمخلوق وصفاتهما. ورغم انّ ابن رشد لا يحسن الظن بالمتكلمين، لكنه يتفق معهم في فكرة الاشتراك اللفظي للوجود.

ولابد ان نضيف ايضاً بأنّ ابن رشد يؤمن بالاشتراك اللفظي ليس في موضوع الوجود ومراتبه فقط، وانما يؤمن به حتى على صعيد الاسلام:

«.. فمن نظر بهذه الكلمة (كلمة التوحيد) وصدّق بهذين المعنيين اللذين تضمنتها هذه الطريق التي وصفنا، فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الاسلامية. ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وانْ صدّق بهذه الكلمة،

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٢٣.

فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم»[١].

ما ورد في هذه العبارة يكشف بوضوح عن انّ ابن رشد يعتقد بالاشتراك اللفظي للايمان وتعدد مراتبه، ولا يرى وجود اية سنخية بين سلسلة مراتب الايمان. والعارف بالموازين المنطقية والاصول الفلسفية يعلم جيداً انّ الذي ينكر أية سنخية وتناسب بين مراتب الوجود ومراتب الايمان، لا يستطيع ان يتحدث عن الوحدة الحقيقية. وعليه فالذين يصفون ابن رشد بأنه يؤمن بالحقيقة المزدوجة، لم يشطوا عن الرأي الصحيح.

---

١ ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ٦٩.

عدو المتكلمين اللدود يضع قدمه في موضع قدمهم

لربما قلما نجد أحداً بين المتكلمين يرقى الى مستوى حجة الاسلام ابي حامد الغزالي في عدائه للفلاسفة. ومن جانب آخر يُعدّ أبو الوليد محمد بن رشد، أشد الفلاسفة المسلمين انتقاداً للمتكلمين واستياءً منهم. والذين لديهم معرفة بتاريخ الفكر الاسلامي والثقافة الاسلامية، ليس بوسعهم تجاهل الكتابين المهمين اللذين آلّفهما هذان المفكران في هذا المضمار. ولا يوجد بين جميع الكتب التي كُتبت في الصراع بين علم الكلام والفلسفة، كتاب يرقى من حيث التأثير، الى مستوى كتاب «تهافت الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي.

لسنا بصدد التحدث عن التأثيرات الايجابية والسلبية لهذا الكتاب، ولكن نكتفي بالقول انه في أعقاب صدور هذا الكتاب، جفّت جذور شجرة الفلسفة، وحُرِم المسلمون في معظم البلاد الاسلامية من تطور الأفكار الفلسفية الرفيعة. واذا كان ولابد من دراسة وتقويم لكتب المتكلمين على اساس مدى تأثيرها الاجتماعي ـ سلبياً كان ام ايجابياً ـ فلابد ان يقع كتاب «تهافت الفلاسفة» على رأس جميع هذه الكتب.

ويحظى كتاب «تهافت التهافت» لابن رشد بالأهمية من حيث انه كُتب رداً على كتاب «تهافت الفلاسفة»، ويسبق من حيث الزمان جميع الكتب التي أُلّفت بهذا الشأن. طبعاً هناك كتب اخرى ظهرت رداً على كتاب الغزالي لا تقل من حيث المضمون والمحتوى عن كتاب ابن رشد، ولكن لا يمكن

تجاهل حق تقدم كتاب ابن رشد وفضل سابقته.

بما انّ ابن رشد ولد بقرطبة عام ٥٢٠هـ فهذا يعني انه أطل على العالم بعد وفاة الغزالي بـ ١٥ عاماً. ويُعدّ القرنان الهجريان الخامس والسادس، من القرون الحافلة بالأحداث والوقائع الفكرية والثقافية، لكننا لا نبالغ لو قلنا بأنّ تأليف كتابي «تهافت الفلاسفة»، و «تهافت التهافت»، كانا من أهم تلك الأحداث الثقافية في العالم الاسلامي خلال هذين القرنين.

على هذا الاساس يمكن القول بأنّ دراسة محتويات هذين الكتابين وتقويمها، امر يحظى بأهمية كبيرة، إذ يمكن من خلال هذه الدراسة الوقوف على تيارين فكريين عظيمين، لعب كل تيار منهما دوراً رئيساً وحاسماً في التغييرات التاريخية والثقافية التي لعبها العالم الاسلامي. ولولا كتاب «تهافت الفلاسفة» الذي أغلق باب الأفكار الفلسفية في العالم الاسلامي، لكان لنا وضع آخر في هذا اليوم ولعشنا بطريقة اخرى، إذ بمقدور اي تيار فكري ان يغيّر حركة التاريخ بشكل آخر. فإذا لم نقل بأنّ حركة التاريخ عبارة عن ظهور الأفكار وتجلّ لها، فبوسعنا القول على الأقل انّ الاحداث الفكرية ذات تأثير على كيفية انطلاقة حركة التاريخ.

ابو حامد الغزالي الذي يُعدّ أحد اساطين الثقافة، وخريج المدرسة النظامية، سطّر عصارة افكاره ورؤاه في كتاب «تهافت الفلاسفة»، وكشف النقاب عن الموقف الاجتماعي للناس خلال تلك المرحلة. فالمدارس النظامية التي كانت تسعى لنشر الفقه الشافعي والكلام الأشعري، أعدّت الأرضية الفكرية اللازمة لتقبّل الأفكار المناهضة للفلسفة، الأمر الذي وفّر الظروف المناسبة لظهور كتاب الغزالي. وقد زاد من تأثير هذا الكتاب، ما كان يتمتع به مؤلفه من شهرة ومحبوبية ومقام ديني سيما وأنه كان يلقّب بحجة الاسلام.

كذلك لابد من ايلاء اهمية للأمر المهم التالي وهو انّ البلاد الاسلامية كانت

واسعة جداً ومترامية الأطراف، ولم يكن الناس الذين يعيشون فيها بدرجة واحدة، ولم يكن لديهم مستوى واحد من التفكير. وكانت دولة الموحدين، لاسيما في عهد ابي يعقوب يوسف، تتميز بمقتضيات اخرى. وكان ابن رشد الذي علا نجمه في أعقاب شخصيات مثل ابن باجه وابن طفيل، يفكر بطريقة اخرى.

من الطبيعي ان يثير كتاب الغزالي، العديد من ردود الفعل بين المفكرين المسلمين، لكنّ كتاب «تهافت التهافت» الذي ألّفه ابن رشد، يُعدّ اول أثر قوي ومعتبر كُتب بشكل جاد لمعارضة ما جاء في كتاب «تهافت الفلاسفة». وكلمة «تهافت» الواردة في عنواني الكتابين تستقطب الاهتمام قبل اي شيء آخر، وهي كلمة قاسية فيها لون من الاهانة، وتكشف بوضوح عن حالة الاصطدام العنيفة بين التيارين الفكريين: تيار المتكلمين، وتيار الفلاسفة.

حينما اختار الغزالي عنوان «تهافت الفلاسفة» لكتابه، كان يريد ان يكشف عن انّ اقوال الفلاسفة وكلماتهم ليست سوى نوع من الهذيان والثرثرة. ولذلك نراه في بداية كتابه يصف الفلاسفة بالغرور وانهم يكفرون بالحقائق الدينية ويعتبرون الشرائع الالهية حيلة وخديعة، انطلاقاً من غرورهم وتكبرهم، ثم يقول:

«فالبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء، والعمى اقرب الى السلامة من بصيرة حولاء»[١].

وفي المقابل لم يتردد ابن رشد ايضاً خلال الرد على الغزالي، عن استخدام كلمات قاسية ومشينة، وسعى من خلال اختيار اسم «تهافت التهافت» لكتابه، لاثبات ان معظم كلام الغزالي الوارد في كتاب «تهافت الفلاسفة»، لا يخرج عن كونه ثرثرة ولغط. كما وصف الغزالي بالشرير والجاهل، وعبّر عن اعتقاده

---

١ ـ تهافت الفلاسفة، ابو حامد الغزالي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، ص ٧٤.

بأنه ـ فضلاً عن كلماته التي لا أساس لها ـ قد ارتكب جريرة اخرى تبعث على حلول كارثة فكرية وثقافية بكثير من الناس. فالجريرة الكبرى التي ارتكبها الغزالي ـ من منظار ابن رشد ـ هي انه طرح في آثاره أفكاراً لا تنسجم مع اذهان وأفكار عامة الناس قط. فحينما يثير موضوع علم البارئ تعالى، ويناقش هل انّ هذا العلم زائد على الذات ام عين الذات، انما يبعث الاضطراب في اذهان الناس ويؤدي الى هلاكهم.

هذا الفيلسوف المشائي يعتقد انّ طرح هذا اللون من المسائل لا يجوز إلّا لخواص العلماء، ولذلك يعتبر جميع المتكلمين مذنبين، ويعتقد انّ هذه الجماعة قد ارتكبت خطأً كبيراً في طرح المسائل، وتحدثت في امور كان ينبغي الّا تتحدث بها للجمهور. فالتحدث بامور لا يجوز التحدث بها للجمهور، يبعث على ظهور البدع والأحزاب. ولابد من الرجوع الى القرآن الكريم للحيلولة دون ظهور البدع والاحزاب، والتعرف على نوع البيان ونمط الاستدلال من دون اللجوء الى التأويل.

ويرى أنّ مسلمي صدر الاسلام عملوا بهذه الطريقة أيضاً، وبما انهم كانوا على معرفة مباشرة بالنصوص القرآنية المقدسة، فلم يكن هناك اي جو مناسب لظهور البدع والفرق والأحزاب. ويشير ابن رشد ضمن هذا الاطار الى نقطة اساسية ذات اهمية كبيرة جداً، تتلخص في انَّ ما ورد في القرآن الكريم لتعليم الناس، صحيح ومناسب الى درجة بحيث حتى لو ظهر للوهلة الاولى ان المراد يجب ان يكون خلاف ظاهره، فلا تُلاحظ فيه أية ضرورة للحمل على خلاف الظاهر. وهذا ما يُعدّ بحد ذاته خصوصية لا توجد في الأقوال والآثار الاخرى.

ويشير ابن رشد كذلك الى ثلاث ميزات مهمة في كلمات القرآن الكريم يمكن ان تُعدّ لوناً من الاعجاز. الميزة الاولى هي اننا لا نستطيع ان نجد أقوالاً اكمل وأتم من كلمات القرآن الكريم في إقناع جميع المخاطبين وايجاد حالة

التصديق لديهم. والميزة الثانية هي انّ القرآن الكريم منسجم ومتناسب مع الناس الى درجة انه غير مرتبط بالتأويل حتى حينما يمكن تأويل كلماته. والميزة الثالثة هي انّ هذا الكتاب المقدس يوقظ اهل الحقيقة للتأويل الحق.

ويعتقد ابن رشد انّ الاشاعرة والمعتزلة لا يصلحون للتأويل وانّ ما يطرحونه تحت عنوان التأويل لا ينطبق لا مع الحقيقة ولا مع أفكار الجمهور. وهذا ما ادى الى شيوع البدع وظهور الفرق. ويعبّر هذا الفيلسوف المشائي عن ألمه لتصرفات بعض الذين ينسبون انفسهم الى الحكمة بينما هم ليسوا من الحكماء، وما ينعكس عن تصرفاتهم من أضرار على الحكمة والشريعة، مؤكداً على انّ الحكمة والشريعة رفيقان متآخيان ومنسجمان[١].

هذا الفيلسوف يرى انّ الضرر الذي يلحقه المتكلمون بالاسلام يفوق الضرر الذي من الممكن ان يلحقه به اعداء الاسلام. وحينما يرى ابن رشد انّ افكار الاشاعرة والمعتزلة تشكل خطراً على الاسلام، فانه لا يحسن الظن بسائر المتكلمين ايضاً، ويعتبر طريق جميع الفرق الكلامية نوعاً من الانحراف الفكري. كما لا يقف موقفاً ايجابياً من العرفاء والمتصوفة، ولا يحبذ طريقهم.

من هذا ندرك انّ دائرة انتقاد هذا الفيلسوف المشائي للشخصيات والمذاهب الفكرية، واسعة جداً، وقلما نجد شخصية افلتت من شباك نقده وانتقاده. وامتد انتقاده اللاذع حتى الى كثير من الفلاسفة المشائين وشرّاح أرسطو. ولم يظل خارج دائرة انتقاده وتقريعه حتى شخصيات من قبيل الاسكندر الافروديسي[٢]، وثامسطيوس[٣].

كان ابن رشد حساساً جداً ازاء الخطأ في الفهم، ويعتقد انه لا يليق بمقام

---

١ ـ فصل المقال، ص ٣٨.

2_ Alexander of Aphrodisias (fl. A. D. C. 200)

3_ Themistius (C. 317 - 388)

الفيلسوف والمفكر الحقيقي. لكنه بالمقابل غير متشدد مع الجمهور، ويتحدث معه بطريقة اخرى. فهو يفصل الجمهور عن الخواص والنخب، ويرى انّ هناك تبايناً في وظائف وواجبات كل منهما. ويؤكد على انّ الجمهور لا يستطيع التوصل الى اليقين البرهاني في كثير من الامور، لذلك عليه ان يكتفي بظاهر الشريعة وألّا يقحم نفسه في السجالات الفلسفية والكلامية: «فإنه ليس يمكن ان يحصل عند الجمهور في هذا يقين اصلاً، وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية»[١].

اذن فالجمهور من وجهة نظر ابن رشد، لا شأن له بعلم الميزان وفن البرهان، ولا يتاح له بالتالي التوصل الى اليقين البرهاني. ففهم البرهان ومعرفة مبادئه وموازينه، مختص بنُخَب العلم والحكمة، وهم من يعبَّر عنهم بالراسخين في العلم.

الكلام البرهاني من وجهة نظر ابن رشد، نوع من انواع كلام الله؛ وأهل البرهان هم ورثة الانبياء: «وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين»[٢].

ولاشك في انّ الذي يعتبر اهل البرهان ورثة الانبياء ويضعهم مع الراسخين في العلم، من السهل عليه ان يعتبرهم من أفضل اصناف الناس وأشرف طبقات المجتمع. ولذلك يعتقد لو أنّ احداً منع تعليم الكتب الفلسفية والآثار الحكمية، سيكون قد ارتكب ظلماً بحق افضل موجودات العالم[٣]. ويرى هذا الفيلسوف الكبير انّ عظمة الظلم تتناسب مع عظمة ما يقع الظلم عليه، ولذلك يعبّر الله تعالى عن الشرك به بأنه ظلم عظيم ويصفه بأنه غير قابل للغفران:

---

١ ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ٧٦.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٧٣.

٣ ـ فصل المقال، ص ٣٠.

﴿انّ الشرك لظلم عظيم﴾[١]. فقد وُصف الشرك في هذه الآية عظيماً لأنّ توحيد الله تعالى عظيم ايضاً ولا يوجد ما هو أكبر منه في عالم الوجود.

يعتقد ابن رشد انّ الانسان أفضل الموجودات، وأنّ اهل البرهان افضل من سائر الناس. وتتحقق رعاية العدالة في حق الموجود الأفضل حينما يستطيع ان يدرك امور العالم كما هي في الواقع. ولو أُغلق طريق العلم والادراك بوجه هذا الموجود الأفضل، سيؤدي ذلك الى ظهور ظلم كبير. والحقيقة هي انّ ما ذهب اليه ابن رشد يحظى بأهمية كبيرة، وعلى رواد التاريخ البشري ان يعلموا انه حينما تُمنع الحكمة وتُغلق بوابة العلم بوجه أهل البرهان، فلابد ان يقع ظلم عظيم بحق البشرية جمعاء.

وكما يستاء ابن رشد من منع الحكمة عن البرهان، يستاء كذلك من نشر الحكمة في أوساط الجمهور وعامة الناس، ويرى في هذا النشر خطراً على المجتمع. ولهذا السبب ينتقد آثار ابي حامد الغزالي ويوصي زعماء الدين بمنع نشر كتب هذا المتكلم الأشعري، ومنع تداولها من قبل عامة الناس.

ويبدو انّ تلك المجموعة من العلماء والفقهاء التي كانت تعيش في قرطبة قد تجاوبت مع ابن رشد لأنها كانت مستاءة بالأساس من آثار الغزالي وكتبه، وكانت قد حرّمت كتاب «إحياء العلوم» للغزالي وأفتت بكفر من يقرأه وذلك عام ٥٠٣هـ أي قبل ولادة ابن رشد بنحو ١٧ عاماً. وكان ابو القاسم ابن حمدين ـ كبير اسرة بني حمدين ومن الفقهاء المعروفين ـ قد افتى بالتنسيق مع سائر فقهاء تلك المدينة، بوجوب إحراق كتاب إحياء العلوم. واستحصل هؤلاء الفقهاء على موافقة الحاكم المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين، فتم بعد ذلك جمع جميع نسخ هذا الكتاب وحرقها في قرطبة وسائر مدن المغرب

---

١ ـ لقمان، ١٣.

والأندلس[١].

هذا الحدث التاريخي، يكشف بشكل واضح عن انّ النمط الفكري لفقهاء غرب العالم الاسلامي يختلف من بعض الجوانب، عما يمكن ان نسميه بالموقف الفكري لفقهاء شرق العالم الاسلامي. فلا نعرف احداً بين فقهاء الشرق الاسلامي قد حرّم قراءة كتاب إحياء العلوم او اعتبره من كتب الضلال. ونعلم كذلك ان هدف الغزالي من تأليف هذا الكتاب، يختلف عن هدفه من تأليف الكتب الفقهية. فعلم الفقه في ذلك الزمان كان ذا صبغة رسمية، ويتلخص في شكل الأمور وظاهرها غالباً.

يمكن القول بتعبير آخر: لقد حلت الفروع محل الاصول، وكان بمقدور تغلب الشكل على المحتوى او الظاهر على الباطن، ان ينال من الجانب المعنوي للدين. وكان الغزالي مدركاً لهذا الامر، وقد أثاره في مقدمة الكتاب بعبارات تنتقد هذه الحالة وتستهجنها. لذلك سعى من خلال تأليف كتاب «إحياء علوم الدين» لتقديم لون من العلم يعرّف الفقه على انه روحاني قبل ان يكون جسمانياً.

لاشك في انّ الانتقادات الجارحة التي وجهها الغزالي لعلم الفقه وما قام به الفقهاء، بمقدورها إثارة غضب الفقهاء، لكن تلك الفئة من الفقهاء التي كانت تعيش في الشرق الاسلامي لم تجد في غضبها مسوغاً او دليلاً للافتاء بتكفير الغزالي وتحريم قراءة كتابه او إحراقه.

صحيح انّ الغزالي يشير من خلال تأليف كتاب إحياء العلوم الى فقه الروح، معبّراً من خلال هذه الاشارة عن اعتراضه على عمل الفقهاء، لكن فقهاء تلك الديار يعلمون جيداً انّ الفقه بمعناه العام يشمل العقائد والأحكام، ويُطلق على جميع ما يتعلق بالأصول والفروع. ويتحدث ابو حنيفة

---

١ ـ ابن رشد، سيرة وفكر، ص ٢٦.

ـ المؤسس لأحد المذاهب الفقهية ـ عن الفقه الأكبر، ويطلقه على المباحث الاعتقادية واصول الدين. كما يُطلق اسم الفقه الأصغر على كل ما يتعلق بالفروع. وتكشف دراسة آثار اهل المعرفة عن انّ كثيراً من هذه الآثار لا تقصي القضايا الاعتقادية والباطنية عن دائرة الفقه الاكبر.

على اية حال، لم يُحرق كتاب «إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي، في شرق العالم الاسلامي قط، ولم يكفَّر مؤلفه او يتَّهم بالضلال والفسق، على العكس تماماً مما حدث في غرب العالم الاسلامي. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هو السبب في هذا التباين بالموقف، وما هو مصدر هذا التباين؟

لاشك في انّ الاختلاف بشأن حرمة او عدم حرمة قراءة آثار الغزالي، ليس من نمط الاختلافات المنبعثة من اختلاف المذاهب الفقهية، لأنّ المذاهب الفقهية وان اختلفت فيما بينها، لكنها تقوم على سلسلة واحدة من الاصول والمبادئ. لذلك لابد من البحث عن جذر هذا الاختلاف في نمط تفكير الحكام والخلفاء في شرق العالم الاسلامي وغربه، وكذلك في مدى تأثير هؤلاء الفقهاء على الحكام والخلفاء. فالبعض يعتقد انّ نفوذ الفقهاء كان كبيراً جداً في المغرب خلال ايام دولة المرابطين لاسيما في عهد علي بن يوسف بن تاشفين، بحيث لم يكن بوسع اي وال من الولاة ان يتخذ اي قرار او يقوم بأي عمل في ولايته ما لم يؤيد قراره او عمله من قبل أربعة فقهاء[1].

على ضوء ما ذكرناه، يتضح انّ معاداة الغزالي ومعارضة قراءة آثاره في غرب العالم الاسلامي، لم يكن بالأمر الجديد. صحيح انّ اجواء الفكر الفلسفي أصبحت أكثر انفتاحاً في أيام دولة الموحدين، وأُزيحت القيود التي كانت مفروضة في عهد دولة المرابطين، لكنّ هذا الانفتاح لا يعني الترويج لقراءة آثار الغزالي او ان تتحول شخصيته الى شخصية محبوبة ومتألقة عند

---

١ ـ ابن رشد الحفيد: حياته، علمه، فقهه، ص ٧١.

اهل الفكر.

طبعاً انبرى ابن رشد لانتقاد أفكار الغزالي لأنه فيلسوف ومن حقه الدفاع عن الفلسفة، بينما كان الفقهاء الذين سبقوه وأفتوا بحرمة قراءة كتاب الغزالي، يعارضون ميوله الصوفية وأفكاره العرفانية. ومع ذلك لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان ابن رشد كان لا يستحسن ميول الغزالي الصوفية وأفكاره العرفانية ايضاً. فمثلما كان يرى وجوب انتقاد المتكلمين، واعتقاده بضرر أفكارهم على عامة الناس، كان ينتقد العرفاء ايضاً ويرى انّ طريقتهم «ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس، لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها بالناس عبثاً، والقرآن كله إنما دعا الى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر»[١].

نفهم من هذه العبارة انّ ابن رشد يعترف بأصل التصوف، لكنه يؤكد من جانب آخر على الأمر التالي وهو انّ هذا الطريق ليس مفيداً لعامة الناس، لأنهم من اهل النظر والتفكير، وقد دعاهم الله تعالى في القرآن الكريم الى التفكر والنظر.

ولربما يقول البعض صحيح انّ القرآن الكريم فيه الكثير من الآيات القرآنية التي تدل على وجوب التفكر والنظر، ولكن توجد في المقابل بعض الآيات التي تدل على حسن طريق التصوف والعرفان. ولم تغب عن ابن رشد هذه الآيات مثل:

﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾[٢].

﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا﴾[٣].

---

١ ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ٥٩.

٢ ـ سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

٣ ـ سورة العنكبوت، الآية ٦٩.

﴿ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾[1].

ما ورد في هذه الآيات يعطي النتيجة التالية وهي ان معرفة الله تعالى ومعرفة الموجودات، جوهر يمكن ان يحصل عليه الانسان حينما يطهّر نفسه من الشهوات والأهواء والميول. اي انّ الله تعالى لن يجعل للانسان سبيلاً الى معرفته كما يجب، إلّا إذا طهّر هذا الانسان قلبه من التلوثات والأدران النفسانية.

ويقول ابن رشد في تفسير معنى هذه الآيات انّ ترك الشهوات والتغلب على الميول النفسانية المنحطة، تُعدّ من بين الشروط والمقدمات لتحصيل المعرفة المتعالية. فكما يُعدّ صحة المزاج وسلامة الجسم، من شروط تعلم العلوم، يُعدّ كذلك ترك الشهوات والملذات الرخيصة، من شروط بلوغ المعرفة الصحيحة.

اذن تهذيب النفس، وإن كان من الشروط الأساسية لبلوغ المعرفة، لا يُعدّ علة تامة لها، إذ لا يمكن بلوغ هذه الجوهرة الشريفة من دون سعي وجهد. وهكذا يتضح انّ ابن رشد لا يعتبر تزكية النفس وتهذيب الروح علة للمعرفة، ويعتقد انّ دعوة الله للانسان الى تهذيب النفس، يراد منها ان يوفر الانسان مقدمات وشروط المعرفة.

قلنا قبل ذلك انّ هذا الفيلسوف لا يرى طريقاً محكماً ومعتبراً للمعرفة، غير طريق البرهان. ولاشك في انّ إنكار طريق التصوف والقول بأنّ المعرفة العرفانية معرفة فردية وغير قابلة للانتقال، موقف تنعكس عنه بعض النتائج التي ليس من السهل على شخصيات مثل ابن رشد قبولها. فهذا الفيلسوف يسعى للتوفيق بين الفلسفة والدين من جانب، ويعتبر المعرفة العرفانية معرفة غير معتبرة وغير قابلة للانتقال من جانب آخر. وعلى اساس هذا اللون من

---

١ ـ سورة الأنفال، الآية ٢٩.

التفكير، فإنه حينما يتحدث عن باطن الأمور، لا يفكر سوى بالأمر المعقول وبما يقتضيه البرهان الفلسفي. وفي هذا اللون من النمط الفكري يُعدّ تأويل النصوص المقدسة، نوعاً من التفلسف. والمؤوِّل هو الشخص الذي يستطيع التفكير على اساس المعاني الفلسفية والمنطقية.

بعد ان يوجب ابن رشد في كتاب «فصل المقال»، استخدام القياس العقلي والشرعي، يشير الى ان الله تعالى خص نبيه ابراهيم ﷺ بهذه الخصوصية: «واعلم انّ ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرّفه، ابراهيم ﷺ فقال تعالى: ﴿وكذلكَ نُري ابراهيمَ ملَكوتَ السماواتِ والأرضِ﴾[1]»[2].

يفسّر ابن رشد كلمة «ملكوت» الواردة في هذه الآية بمعنى برهانية وفلسفية امور السماء والارض، ويقول بأنّ النبي ابراهيم ﷺ كان لديه هذا المقام. ويلزم عن كلام ابن رشد: انّ مقام الفيلسوف لا يقل عن مقام النبي قط، وانّ طريق البرهان الفلسفي هو الطريق الأفضل الأوحد للدخول الى عالم الملكوت.

الذين ينسبون فكرة «الحقيقة المزدوجة» الى ابن رشد، لا يولون اهمية لهذا اللون من كلماته، لأنه حين لا يوجد طريق آخر غير طريق الفلسفة والادراك البرهاني للدخول الى عالم الملكوت، سيُحرم الجمهور من الدخول الى هذا العالم.

يقول ابن رشد في موضع آخر بصراحة من انّ الجمهور لا يستطيع ان يتّسم بالادراك العقلي والبرهاني من دون الوقوع في نوع من التخيل، حتى انهم -اي الجمهور- لا يعتبرون الشيء موجوداً ما لم يقع في وعاء الخيال «وانه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل بل ما لا يتخيلون هو

١- سورة الانعام، الآية ٧٥.

٢- فصل المقال، ص ١٤.

عندهم عدم...»[١].

يذهب ابن رشد في التحدث عن التفاوت بين الفلاسفة والجمهور بـعيداً جداً بحيث يؤكد على انّ المراد الاول من علم الجمهور ومعرفتهم هو العمل ولا غير، بينما المراد الاول من علم الفلاسفة ومعرفتهم لا يقتصر على العمل وانما يمتد الى العلم ايضاً. ويشير كذلك الى الامر التالي وهو ان الجمهور أولى بتلك الأشياء التي يكون تأثيرها العملي أكبر[٢].

حينما يرفض ابن رشد طريق التصوف، يتجاهل الحركة التدريجية للمعرفة في القوس الصعودي، فيجعل الفاصل بين العالمين المحسوس والمعقول عميقاً وواسعاً جداً. ولا يولي أهمية لعالم المثال الكبير، ويتجاهل الدور العجيب للخيال. فالانتقال من المحسوس الصرف الى المعقول المحض يُعد نوعاً من الطفرة؛ والطفرة ممتنعة ومحالة عند أهل البصيرة. فالانتقال من العدد ٢ ـ مثلاً ـ الى العدد ٥، من دون المرور بالعددين ٣ و ٤، نوع من الطفرة.

ذكرنا فيما سبق ان ابن رشد حينما يتحدث عن عالم الملكوت، يشير الى العالم العقلي والقياس البرهاني، ويعتبر ذلك من ملامح فلسفة ارسطو، بينما عالم الملكوت عالم واسع جداً يمتد من مقام العقل الشهودي الى مرحلة الخيال المنفصل.

خلال تلك الفترة التي كان فيها ابن رشد منهمكاً بشرح أفكار ارسطو في المغرب، كان شهاب الدين السهروردي منهمكاً في بث أفكاره الاشراقية في المشرق، لاسيما اصفهان. فهذا الفيلسوف الاشراقي كان يحترم ارسطو كثيراً، لكنه ـ على العكس من ابن رشد ـ لم يكن يتردد عن نقد أفكاره قط. فشهاب الدين السهروردي كان ينظر بعين النقد الحادة ليس الى الافكار الفلسفية

---

١ ـ الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٩٥.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٨٧.

اليونانية فحسب، بل حتى الى منطق أرسطو أيضاً، حتى أنه ادى الى ظهور تغيير وتحول في بعض الأحيان. ووردت كلمات السهروردي وأفكاره الجديدة في كتابه الصغير في حجمه والكبير في محتواه «حكمة الاشراق» والذي يقع في متناول يد الجميع.

لا نريد استعراض أفكار هذا الحكيم الاشراقي، ونشير فقط الى انه مهّد طريق الاتصال والارتباط بين عالمي الحس والعقل، من خلال إثارة عالم المثال او الخيال المنفصل، فلم يدع اي مجال لإشكالية الطفرة. فعالم المثال الذي يدعى بعالم البرزخ ايضاً، مرتبة من الوجود المجرد عن المادة، لكنه غير خال من الآثار. فالموجود البرزخي او المثالي مجرد عن المادة رغم انه يتمتع بالكم، والكيف، وسائر الأعراض.

يرى السهروردي كذلك انّ بعض العقول المتكافئة والتي يدعوها بالعقول العرضية، هي العلة الوجودية لعالم المثال. ففي هذا العالم، تتمثل الصور الجوهرية، وتظهر في أشكال شتى. ولا يؤثر اختلاف الاشكال وتفاوت الهيئات في عالم المثال، على الوحدة الشخصية لفعلية جوهرية. بتعبير آخر: انّ الحقيقة الواحدة بوسعها ان تتمثل في صور مختلفة شتى. ويسعى بعض الحكماء لتقسيم عالم المثال الى قسمين: متصل، ومنفصل، او الخيال المتصل، والخيال المنفصل. والخيال المنفصل، عالم قائم بذاته، ومستغن عن النفوس الجزئية؛ والخيال المتصل، قائم على النفوس الجزئية، ويظهر في مخيلة الافراد باستمرار. وحينما يتحدث السهروردي عن «المُثُل المعلقة»، يعني عالم المثال، وتختلف هذه المثل عن المثل الافلاطونية.

على ضوء ما سبق، يتضح ان عالم المثال، برزخ بين عالم الحس وعالم العقل، ويشكل عالماً وسطاً بين هذين العالمين. ويشبّه بعض أصحاب المعرفة هذا العالم الذي يفصل بين الدنيا والآخرة، بالخط الفاصل بين الظل والشمس. ويعتقد السهروردي انّ ما يسمعه الانبياء والأولياء وأهل الكشف في حالة

المكاشفة، ليس من اصوات عالم الحس، لأنها لو كانت من نوع اصوات هذا العالم لسمعتها كل اذن سليمة، بينما ما ينكشف لأهل الكشف غير قابل للسماع من قبل غيرهم. وينطبق هذا الأمر على موضوع الرؤية ايضاً. فقد ورد في الروايات الاسلامية انّ الرسول محمداً ﷺ رأى وهو بين أصحابه، جبرئيل في صورة «دحية الكلبي»، لكنّ الذي لاشك فيه هو انّ احداً من اصحاب الرسول ﷺ لم يشاهد ما شاهده الرسول ﷺ. وينطبق هذا الأمر كذلك على الصوت الذي انطلق من داخل الشجرة، في قصة موسى عليه السلام[1].

على ضوء ما سبق انْ استعرضناه، يمكن القول انّ هناك نوعاً من الرؤية والسماع لا يتحقق في العالم الحسي الصرف ومرتبة المادة، لكنه اقل من مرتبة العقل المحض والحقيقة المرسلة. وحينما يتحدث السهروردي عن عالم المثال المنفصل، يشير الى ذلك العالم الذي لم تتحدث عنه أفكار ابن رشد، ولذلك كان يواجه مشكلة في تفسير الكثير من الآيات القرآنية.

سبق ان قلنا بأنّ ابن رشد حينما يتحدث عن عالم الملكوت ويقول بأنّ رؤية الامور الملكوتية، خصوصية اختُص بها ابراهيم عليه السلام، انما يشير ـ في حقيقة الأمر ـ الى القياس البرهاني الذي يُعدّ من نتائج فلسفة ارسطو. وقد تحدث بصراحة في كتاب «فصل المقال» بأنّ ابراهيم عليه السلام تشرف بادراك البرهان، وعدّ ذلك امتيازاً له، سيما وأنه اعتبر في موضع آخر من نفس الكتاب اهل البرهان أشرف من جميع أصناف الناس. وهذا الكلام يعني انه لا يقول بالعقل الشهودي، ويعتبر ادراك القياس البرهاني، اسمى درجات الانسان.

لابد ان نضيف الملاحظة التالية ايضاً وهي انّ هذا الفيلسوف المشائي لا

---

١ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: أشعة الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، تأليف ابراهيمي ديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت.

يؤمن بما هو أعلى وأسمى من عالم المحسوسات وأقل من عالم المعقولات، ولم يتحدث عن عالم المثال والملكوت الأسفل. اي انه يؤمن بأنّ عالم الوجود عبارة عن جزئين فقط: معقول، ومحسوس. ويعتبر علم الغيب عبارة عن معرفة الأسباب والعلل: «وانما كانت معرفة الأسباب هو العلم بالغيب، لأنّ الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل او لا وجوده»[١]. اذن فالذي ينكر طريق التصوف والعرفان ولا يؤمن بما وراء مفاد البرهان، لابد ان يكون لديه ازاء الغيب والعلم به، موقف خاص.

وفي رؤية ابن رشد نحو الغيب، يفقد الزمان جانبه الدوراني، ويتحول الى افقي وخطي مباشرة، ولا يتحقق الغيب الا في صورة التاريخ. وفي ظل هذا النمط التفكيري، لن تصطبغ جميع حوادث عالم الوجود بلون التاريخ فحسب، وانما يصبح حتى فعل الخلق ذا ايقاع تاريخي. والذي لا يستطيع ان يشاهد صورة الخلقة من دون خال التاريخ، كيف بوسعه ان يؤمن بأنّ الله تعالى أزلي وأبدي، ويدّعي انه موجود قبل وجود الكون وبعد عدمه؟

بتعبير آخر: انّ من لا يشاهد في جبين الخلقة شيئاً سوى علامة التاريخ وختمه، هل بامكانه ان يتحدث عن وحدة الله الصرفة؟ فالذي يعتقد انّ العلم بالغيب ليس سوى معرفة اسباب الامور المستقبلية، فلابد ان يعترف بنسبية حقيقة الغيب ومشروطيتها، وألّا يتحدث عن الغيب المطلق قط.

صحيح انّ الناريخ يتحرك في خط أفقي ويطوي مساره نحو المستقبل، لكنه وفي ذات الوقت الذي يجتاز حوادث حياته في الخط الأفقي للتاريخ، يستطيع ان يتمتع بالسلوك المعنوي والسير الصعودي خلال هذا الخط العمودي. وعلى اساس ما يذهب اليه ابن رشد في معنى الغيب وكيفية العلم به، لا يبقى اي موضع للخط العمودي، ولن يكون بالامكان التحدث عما

---

١ ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٢٤.

يعرف بالقوس الصعودي لمنازل السلوك ايضاً.

قد يقال: انّ انكار طريق التصوف والإعراض عما هو مثار في كتب العرفاء، لا يُعدّ نقصاً في فلسفة ابن رشد، وانما سعى هذا الفيلسوف لإبعاد افكاره عن الاصطباغ بأية صبغة عرفانية وتصوفية.

ولابد من الاجابة على هذا الكلام بالقول: ما قام به ابن رشد على صعيد فصل الفلسفة عن العرفان والتصوف، صحيح وليس بوسع أحد ان يعتبره نقصاً في فلسفته، لأنّ الفلسفة ـ كحقل من حقول المعرفة البشرية ـ تختلف عما يُسمى بالعرفان والتصوف، من حيث الموضوع والمسائل. لذلك فالفيلسوف ـ من حيث انه فيلسوف ـ لا يتعامل مع العرفان والتصوف، ولا يتحدث عن المسائل العرفانية. لكنّ ابن رشد، فضلاً عن كونه فيلسوفاً ويميل بشدة الى أفكار ارسطو، بذل جهوداً حثيثة من اجل التوفيق بين الفلسفة والدين وألّف كتابين مهمين على هذا الصعيد. والسؤال الذي لابد من إثارته بعد هذه المقدمة هو: كيف يمكن التوفيق بين الفلسفة والدين بعد إنكار طريق العرفان والتصوف؟ اي بما انّ الفلسفة تتحدد بحدود القياس البرهاني والموازين المنطقية، فكيف بوسعها ادراك حقيقة الوحي واستيعاب الغيب؟

الأنبياء لا يستعينون بالقياس البرهاني وترتيب المقدمات المنطقية لادراك الوحي الالهي. فالوحي الالهي نوع من الادراك الذي يختلف عن الادراك الفلسفي والعلمي بالمعنى المصطلح للكلمة. وما يبديه العرفاء وأرباب السلوك في مضمار المكاشفة او الادراك الشهودي، اقرب الى حقيقة الوحي وطبيعة نزول الرسالة الالهية، مما يثيره الفلاسفة على صعيد الادراك البرهاني وكيفية ترتيب مقدماته. ولربما لهذا السبب نرى مفكراً كبيراً مثل ابن خلدون يولي اهمية للتصوف والأفكار العرفانية أكبر من الأفكار الفلسفية، ويعتقد بأنّ دور التصوف في نشر الاسلام لا يمكن ان يقاس به دور الفلاسفة.

لابد من التذكير بأنّ الافكار العرفانية، وبغضّ النظر عن مدى تأثيرها على

انتشار التعاليم الاسلامية، ذات اهمية في حد ذاتها وليس من السهل تجاهلها. ورغم الأهمية التي كان يوليها لها بعض المفكرين مثل ابن خلدون، الا انـها تُرفض من قبل ابن رشد الذي لا يولي ادنى اهمية واعتبار لهذه الأفكار وهذا النمط الفكري.

انّ «وحدة الوجود» والآثار التي من الممكن ان تترتب على هذا المـبدأ العرفاني، امر مرفوض في فلسفة ابن رشد، ولا يمكن ان نجد له موضعاً فيه. فالذي ينظر الى وحدة الوجود بعين الانكار، يرفض اية سنخية او مناسبة بين مراتب الوجود أيضاً، لأن السنخية والمناسبة، من آثـار الوحـدة ولوازمـها. فحينما لا توجد وحدة لا يمكن الحديث عن السنخية. ومن الواضح جداً اننا حينما لا نستطيع الحديث عن السنخية بين الامور، لن نستطيع ان نتحدث عن مقامات الانسان المعنوية ومراتبه الروحانية، لأنّ وجود الانسان في مراحله التكاملية يُعدّ فهرساً لعالم الوجود، وما يلاحَظ عـلى سـبيل الاجـمال فـي مراتب وجود الانسان، يتحقق تفصيلاً في مراتب عالم الوجود المختلفة.

في ظل هذا النمط من التفكير يُعدّ وجود الانسان وزانـاً لعـالم الوجـود، ويقال: ما يتحقق في عالم الملك والملكوت، يُشاهد منه نموذج في وجـود الانسان. والذين لديهم ايمان بوحدة الوجود، يستندون الى موضوع الظـاهر والباطن، ويولون اهمية كبيرة لسير سلوك الانسان من الظاهر الى الباطن.

فمن وجهة نظر هؤلاء، انّ باب التأويل مفتوح دائماً، لذلك يمكن الانطلاق من ظاهر آيات القرآن الكريم الى معانيها الباطنية. فالظاهر والباطن مرحلتان أو مرتبتان لحقيقة واحدة، ولا ينسجم اختلاف المـراتب فـي امـر مـا، مـع وحدته. وفي هذا الموضع يختلف موقف ابـن رشـد ازاء التأويـل، اخـتلافاً جوهرياً عما يذهب اليه كثير من المـفكرين فـهو يـرى ان التأويـل يكـون ضرورياً حينما يظهر تعارض وتناقض بين ظاهر النصوص الدينية وبين مفاد ومقتضى البرهان العقلي.

لتوضيح معنى التأويل، يميز ابن رشد بين المعاني الواردة في النصوص الدينية، ويعتقد انّ بعض هذه المعاني غير قابل للتأويل قط. والمعاني غير القابلة للتأويل هي ذلك الطيف من المعاني الموجود في الواقع ومصرَّح بوجوده. اما المعاني القابلة للتأويل فهي تلك المعاني المصرَّح بها وغير موجودة في الواقع، وانما حلّ مثالها بدلاً منها.

ابن رشد يقسم المعاني القابلة للتأويل الى اربعة اقسام، نصرف النظر عن ذكرها رعايةً للايجاز، ولكن نذكّر بأن هذا الفيلسوف يستند الى موضوع التمثيل في باب التأويل، ويعتقد انّ التمثيلات التي اوردتها الشريعة الاسلامية لبيان المعاني الحقيقية، توفّر أكمل انواع الفهم والادراك لعامة الناس. وتُعدّ الأغلبية، معياراً في الشريعة حتى يمكن القول انّ الشرائع تخاطب الجمهور في المرحلة الاولى، لذلك فالتمثيلات الواردة في شريعة الاسلام، ذات جانب جسماني غالباً، ويُعدّ هذا اللون من التمثيلات أقوى وأشدّ تأثيراً على النفوس من التمثيلات غير الجسمانية.

من اجل ان يبين ابن رشد معنى التمثيل، يشير الى موضوع «المعاد» الذي يُعدّ موضوعاً أساسياً وجوهرياً، ويقسم المفكرين المسلمين الى ثلاثة فصائل من حيث فهم تمثيلات المعاد: الأول هو الفصيل الذي يقول بأنّ الوجود الأخروي هو نفس الوجود الدنيوي، ولا يوجد اي تفاوت او تباين بين نعم ولذائذ هذين العالمين. والاختلاف الوحيد بين موجودات هذا العالم وذاك العالم هو انّ موجودات هذا العالم زائلة، بينما موجودات العالم الآخر خالدة.

الثاني، يقول بأنّ ما يقال في المعاد ويُطرح في المثالات المحسوسة، هو ـ في الحقيقة ـ من الامور الروحانية التي يشار اليها بالمثالات الجسمانية. ويتوسل هذا الفصيل بسلسلة من البراهين لإثبات هذا الرأي.

الثالث، يعتقد بأنّ ما يتحقق في المعاد والآخرة، جسماني، لكن جسمانية الامور في العالم الآخر، تختلف عن جسمانية عالم الدنيا. ويقول ابن رشد انّ

«ابن عباس»، أحد انصار هذه الفكرة، وأنها خاصة بالصفوة من المفكرين. وينقل عن ابن عباس قوله «ليس في الدنيا من الآخرة إلّا الأسماء»[١]، ويقول بأنّ هذه العبارة تشير بوضوح الى انّ اطلاق عنوان الوجود على موجودات عالم الآخرة والموجودات التي تتحقق في هذا العالم، لا يصح إلّا من حيث الاشتراك اللفظي. وحينذاك نلاحظ انّ ابن رشد يضع قدمه هذه المرة موضع المتكلمين، وينطلق في ذات الطريق الذي تسير فيه هذه الجماعة.

دراسة آثار المتكلمين تشير الى انهم لا ينسجمون مع فكرة وحدة الوجود، بينما يصرون على فكرة «الاشتراك اللفظي للوجود». والذي لديه معرفة بالمعايير العقلية يعلم جيداً انه حينما يتم انكار وجود اي سنخية وتماثل بين مراتب الوجود، سنواجه إشكالية ليس في قضايا المعاد فحسب، وانما في القضايا ذات الصلة بالمبدأ، والعلاقة بين الله والخلق وتُعدّ مسألة «ربط الحادث بالقديم»، من بين المسائل المعقدة التي لا يمكن حلها على أساس أصول المتكلمين. ولا شك في انّ مشكلات ابن رشد في حل هذا اللون من المسائل ليست اقل من مشكلات المتكلمين قط. لهذا السبب نراه وبالرغم من مواقفه المتشددة ازاء افكار الغزالي، يتمسك بكلمات هذا المفكر الأشعري في بعض الأحيان ويستدل بها على صحة ما يذهب اليه.

ابن رشد يصف في كتاب «تهافت التهافت» الغزالي بأنه شرير وجاهل[٢]، كما عبّر عن ذمه بطريقة اخرى في كتاب «فصل المثال» حيث يقول بأنه ذو مذهب غير واضح لأنه اشعري مع الاشاعرة، وصوفي مع المتصوفة، وفيلسوف مع الفلاسفة. لكننا نراه في كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» يعتبر ما يذهب اليه الغزالي في معنى التأويل وكيفية استخدام التمثيل، قانوناً ينبغي

---

١ ـ المصدر السابق، ص ١٣٧.

٢ ـ تهافت التهافت، ابن رشد، تصحيح سليمان دنيا، دار المعارف، ١٩٦٤، ص ٢٦.

الالتفات اليه:

«... والقانون في هذا النظر و ما سلكه ابو حامد في كتاب التفرقة وذلك بأن يعرف هذا الصنف انّ الشيء الواحد بعينه، له وجودات خمس، الوجود الذي يسميه أبو حامد الذاتي، والحسي، والخيالي، والعقلي، والشبهي...»[١].

اذن فالغزالي يقول للشيء الواحد بخمس مراحل من الوجود، ويعتقد انّ الماهية يمكن ان تظهر في كل مرتبة من المراتب الخمس. وهذه الوجودات هي:

١ ـ الوجود الذاتي

٢ ـ الوجود الحسي

٣ ـ الوجود الخيالي

٤ ـ الوجود العقلي

٥ ـ الوجود الشبهي.

ويؤيد ابن رشد كلام الغزالي في الوجودات، ويقول بأنّ الوجود الذاتي، وجود خارجي يتحقق في عالم العين، والوجود الحسي، وجود يرتبط بعالم الحواس الظاهرية، والوجود الخيالي، وجود لا يتحقق إلّا في عالم الخيال، والوجود العقلي، وجود يظهر في عالم العقل الواسع، والوجود الشبهي، فهو الوجود الشبيه بالوجود الحقيقي.

اذن لو جابهنا في النصوص الدينية عبارة يُعدّ معناها الحقيقي وجوداً خارجياً ممتنعاً او معدوماً في عالم العين، فلابد من حمل هذا المعنى على أحد المعاني الأربعة الاخرى.

ابن رشد يعتقد انّ الناس لا يتفقون على معنى واحد، بل ينزع كل صنف او طيف نحو المعنى الذي يرتاح اليه. فالذين يتوقفون في مرحلة الخيال، لا

---

١ ـ ص ١٤٠.

يفكرون بشيء عدا الخيال، اما اولئك الذين بلغوا عالم العقل، فيستأنسون بالمعاني المعقولة. ويرى كذلك انّ الافراد الوحيدين القادرين على التأويل، هم اولئك الذين يُعتبرون بحسب الطبع والصناعة، من اهل البرهان العقلي، ويعني بهم الفلاسفة. وبما انّه من كبار الفلاسفة، لذلك يعتبر نفسه قادراً على التأويل.

قلنا قبل الآن انّ هذا الفيلسوف المشائي، يقسم المفكرين المسلمين الى ثلاث فئات من حيث فهم وادراك اصل المعاد، ويضع نفسه مع تلك الفئة التي ترى انّ الجسم في عالم الآخرة، ليس من جنس الأجناس في هذا العالم.

الذين لديهم معرفة بالموازين العقلية والفلسفية يعلمون جيداً انّ هذه الفكرة، تستلزم القول بنوع من التناسخ، بينما لا ينسجم التناسخ مع الموازين العقلية والفلسفية. وبالرغم من سعي ابن رشد للاستعانة بالتأويل البرهاني وتفسير القضايا المعقدة بطريقة معقولة، لكنه يضع قدمه في طريق تنتهي به في نهاية المطاف الى موقف غير معقول ومتعارض مع البرهان.

موضوع المعاد، من المواضيع الاساسية والاصول الجوهرية في الدين الاسلامي. وتدل ظواهر الآيات والروايات على لزوم الاعتقاد بـ «المعاد الجسماني». لكن من جانب آخر بما انّ هذا الموضوع معقد وشائك، لذلك نجد المفكرين المسلمين ليسوا على رأي واحد فيه. وهبّ كثير من المتكلمين لمعارضة الفلاسفة في هذا الموضوع، حتى انّ الغزالي كفّر ابن سينا بصراحة. كما نجد ان موقف ابن رشد ليس أكثر معقولية من موقف المتكلمين في موضوع المعاد، لأنّ القول بـ «التناسخ» ـ وكما ذكرنا ـ لا ينسجم مع معايير العقل والبرهان. والحقيقة هي انه قد تكلم باسلوب المتكلمين ودافع عن مواقف غير برهانية ليس في موضوع المعاد فحسب، وانما في موضوع المبدأ الأول ايضاً، حيث اتخذ فيه موقفاً ينسجم مع اسذج المتكلمين وأكثرهم سطحية.

لاريب في انّ الايمان بالمبدأ الأول للخلقة والقول بوحدته وتنزيهه عن اي نقص وفناء، من بين الاصول الأساسية للدين الاسلامي المقدس، ولا يقل من حيث الاعتبار والأهمية عن القول بأصل المعاد والاعتقاد باليوم الآخر. فالاسلام يعتبر المبدأ الأول للوجود، واجب الوجود، وما هو واجب وكامل من حيث الوجود، لابد ان يكون واجباً وكاملاً من حيث الصفات. اذن فوجود الله تعالى، مزدان بجميع صفات الكمال، ومنزه عن أية صفة نقص. والله سبحانه وفق هذا النمط الفكري، ليس جسماً ولا جسمانياً، ومجرد عن المكان والزمان والجهة ورغم ذلك هناك بعض الألفاظ والعبارات في القرآن الكريم تدل بحسب الظاهر على نوع من الجهة للبارئ تعالى.

طبعاً ومن جانب آخر تلاحظ ايضاً آيات كثيرة اخرى تدل على تنزيه الله تعالى بشكل مطلق. وتوقف بعض المتكلمين السطحيين عند ظاهر بعض الآيات، فتصوروا انّ مبدأ الوجود عبارة عن موجود جسماني، ويُدعى هؤلاء بـ «المجسِّمة». وعبّر عدد كبير آخر من المتكلمين عن رفضه لرأي هذه المجموعة من المتكلمين.

لا نريد ان نستعرض آراء المتكلمين وطبيعة السجال الدائر بينهم، فما هو مهم لدينا، ان نعلم كيف يفكر ابن رشد في هذا الموضع الحساس بصفته فيلسوفاً من اهل البرهان والاستدلال، وما هو موقفه ازاء المتكلمين.

يعتقد هذا الفيلسوف بطريقة تثير العجب، اننا لا يجب ان نتحدث عن جسمانية الله تعالى بالنفي ولا بالاثبات، وأنّ عدم الكلام في هذا الموضوع بشكل صريح، طريق ترشدنا اليه الشريعة الاسلامية:

«.. والواجب عندي في هذه الصنعة ان يجرى فيها على منهاج الشرع، فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات، ويُجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله

تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾[١]، ويُنهى عن هذا السؤال»[٢].

يفهم ابن رشد من الآية الكريمة ﴿ليس كمثله شيء﴾، ان الله تعالى ينهى عن التحدث في موضوع الجسمانية بنعم أو لا، كما يرى انه لم يصف نفسه باللا جسمانية بشكل صريح. ويعتقد لو انّ الله قد وصف نفسه باللا جسمانية بصراحة، لتعرضت الشريعة الالهية لكثير من الشك والتردد في كثير من المسائل مثل مسألة رؤية البارئ تعالى، بينما تُعدّ هذه المسألة ثابتة في السنّة النبوية.

يعتقد ابن رشد ايضاً انّ المسألة الأخرى التي تُعد من لوازم ونتائج نفي جسمانية البارئ تعالى، هي نفي الجهة، ويرى انه حينما تُنفى الجهة عنه تعالى، تقع بعض أحكام الدين ضمن مجموعة المتشابهات، لأنّ بعثة الأنبياء تقوم على اساس الوحي الالهي؛ ولاشك في انّ الوحي ينزل من السماء والعالم العلوي. ويؤكد ابن رشد بعد ذلك على انّ نزول الملائكة وصعودهم، من الامور المسلَّم بها، وليس للنزول والصعود من معنى إلّا اذا كانت هناك جهة.

والدليل الآخر الذي يعتقد ابن رشد انه ذو اهمية اساسية هي ان الوجود عند الجمهور عبارة عن ذلك الشيء الذي يستوعبه حسهم وخيالهم. وعليه، كل ما لا يستوعبه عالم الحس والخيال، لا يُعدّ موجوداً. اي حين التحدث مع الجمهور عن موجود غير جسماني، تتوقف قوة تخيلهم عن النشاط، وينظرون اليه كأمر معدوم. ويزداد هذا الشك والتردد حينما يقال لهم أنّ هذا الموجود غير الجسماني لا يوجد لا في خارج العالم ولا في داخله، لا في الأعلى ولا في الأسفل.

---

١ ـ سورة الشورى، الآية ١١.

٢ ـ الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٧٩.

يشير ابن رشد كذلك الى الأمر التالي: لو نُفيت الجسمانية عن الله تعالى بشكل صريح، فلابد ان تُنفى الحركة عنه ايضاً، بينما يرسم التصريح بنفي اية حركة، إشكالية حول «المعاد»، و «حشر الأجساد»، إذ من غير الممكن ان يتم حشر الاجساد وقدوم الملائكة للحساب، من دون حدوث حركة.

يرى ابن رشد انّ الآيات القرآنية لا تؤثر على أرواح الجمهور ونفوسهم بشكل حقيقي إلّا إذ حُملت على معانيها الظاهرية، وحينما لا تُعار أهمية للمعاني الظاهرية، فلابد من النظر الى جميع هذه الآيات من نافذة التأويل او ان نضعها جميعاً ضمن شعبة المتشابهات. ومن الواضح انّ هذه الآيات لو أُوِّلت او وُضعت مع المتشابهات، لأصبحت رسالة القرآن ناقصة، وهذا ما يُعدّ خيانة بحق القرآن الكريم.

يشير ابن رشد الى موضوع النفس الناطقة لدعم رأيه القائل بأنّ الله تعالى لم يتحدث بصراحة عن نفي الجسمانية عنه، ويقول انّ رأيه هذا يصدق على الروح ايضاً لأنه تعالى يقول: ﴿يسأَلونكَ عن الروح قُل الروحُ من أمرِ ربي وما أوتيتم من العلمِ إلّا قليلاً﴾[١]. ويعتقد بأنّ ما جاء في هذه الآية الكريمة لا صلة له بنفي الجسمانية عن النفس، لأنّ من الصعب جداً على الجمهور سماع الحديث عن موجود جوهري ذي صفة غير جسمانية.

يستند ابن رشد الى الآيات القرآنية لإثبات فكرته، ويستشهد بقول ابراهيم الخليل الذي نقله القرآن الكريم. فحينما قال ابراهيم عليه السلام ﴿انّ ربي يحيي ويميت﴾، قال الذي كفر ﴿أنا احيي وأُميت﴾. ويرى ابن رشد من خلال النقاش الذي ورد على لسان القرآن الكريم بين ابراهيم عليه السلام وعدوه الكافر: لو كان الجمهور على علم بلا جسمانية الله تعالى، ولو كان ابراهيم عليه السلام يثق بفهم الجمهور وادراكهم في هذا الشأن، كان بوسعه ان يجيب الكافر: انت لست

١ـ سورة الاسراء، الآية ٨٥.

سوى موجود جسماني، وليس بوسع الموجود الجسماني القيام بشيء لا يقدر عليه سوى الموجود غير الجسماني والقديم. وبما انّ ابراهيم لم يحتجّ على ذلك الكافر بهذه الطريقة، فهذا يشير الى انه لم يستند الى موضوع لا جسمانية الله تعالى، ولم يضعه اساساً لاستدلاله.

على ضوء ما ذكرناه، يمكن القول انّ ابن رشد يقسم الشريعة الى قسمين: قسم جاء للجمهور، وينسجم مع أفكارهم، وقسم يقع ضمن دائرة فهم النخبة وليس بوسع عامة الناس ادراكه. بتعبير آخر: الشريعة من وجهة ابن رشد قابلة للتقسيم الى قسمين: ظاهري، وتأويلي. والذين يُعتبرون من اهل التأويل، عليهم ألّا يكشفوا عن فهمهم للدين لأولئك الذين هم ليسوا من أهل التأويل. وهذا التقسيم، فضلاً عن كونه من لوازم أفكار ابن رشد، الا انه عبّر عنه بصراحة في بعض آثاره ايضاً، كما هو الحال في العبارة التالية.

«... انّ الشريعة قسمان: ظاهر، ومؤول. وانّ الظاهر منها فرض الجمهور، وأنّ المؤول هو فرض العلماء. وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحلّ للعلماء ان يفصحوا بتأويل للجمهور»[١].

اذن فالذين يعتقدون انّ ابن رشد قد تحدث عن الحقيقة المزدوجة، لم يكن اعتقادهم جزافاً، إذ انّ العبارة اعلاه تشير ليس الى ازدواجية الشريعة فحسب، وانما الى انقطاع حبل ارتباط الفكر الديني بين مجموعتين من الناس الى الأبد ايضاً.

قد يقال على هذا الصعيد: يعترف عدد كبير من رجال العرفان والتصوف والحكماء المتألهين بالاختلاف بين الأشخاص ويعتقدون انّ من الواجب على أهل السير والسلوك عدم الافصاح عن أسرار طريقتهم لمن ليسوا من أهل السير والسلوك، ولكن لم ينسب أحد الى هؤلاء القول بالحقيقة

١ـ الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٤٥.

المزدوجة.

للاجابة على هذا التساؤل نعود للتأكيد على ما سبق أن ذكرناه وهو: بما انّ العرفاء والحكماء المتألهين يؤمنون بوحدة الوجود، او بالتشكيك في مراتب الوجود على الأقل، فلن يواجهوا إشكالية الحقيقة المزدوجة. ويعزو هؤلاء اختلاف الناس في هذا الأمر الى الاختلاف في مراتب المعرفة، ومن الواضح انّ الاختلاف في مراتب المعرفة لا يتعارض مع وحدة الحقيقة. وبما أنّ ابن رشد يرفض وحدة حقيقة الوجود، فلن يستطيع التحرر من إشكالية القول بالحقيقة المضاعفة او المزدوجة.

من اجل ان يفصل هذا الفيلسوف النخبة عن الجمهور، يشير الى طريقة في هذا الشأن ويقول بوجوب وضع المسائل البرهانية ضمن عدد من الكتب المناسبة ووفق اسلوب علمي، مع الابقاء على هذه الكتب بعيدة عن متداول الجمهور[١]. ومع ذلك نراه يقول في مطلع كتاب «فصل المقال» بوجوب استخدام القياس العقلي، ويتمسك بالآية الكريمة ﴿فاعتبروا يا أولي الابصار﴾[٢].

اذن فهو يستدل بالدليل الشرعي على ضرورة استخدام العقل والقياس البرهاني. ولا يخفى على أهل البصيرة انّ الدليل الشرعي عام وشامل، ولو عُدّ استخدام البرهان العقلي واجباً بمقتضى الدليل الشرعي، فلابد ان يسعى جميع الناس لاستخدام البرهان العقلي، بينما يعتقد ابن رشد بوجوب حجب القضايا البرهانية عن الرأي العام. بتعبير آخر: انه يتمسك بالدليل الشرعي ويستعين به على اثبات وجوب الانصياع للعقل، لكنه من جانب آخر لا يجيز لعامة الناس استخدام البراهين العقلية، وفي مثل هذه الحال يواجه لوناً من

---

١ ـ تهافت التهافت، ص ٣٠.

٢ ـ سورة الحشر، الآية ٢.

التضارب ولا يستطيع ان يبلور نظاماً فكرياً منسجماً. اي انه يعاني في هذه الحالة، من ازدواج في الشخصية، ويتحقق في نظامه الفكري ما يمكن ان يدعى بالحقيقة المزدوجة.

ابن رشد، لا يعتبر معجزات الانبياء دليلاً على صدق نبوتهم، ويرى انّ الجمهور او عامة الناس يعتبرون المعجزات دليلاً على صدق نبوتهم انطلاقاً من بساطة افكارهم. ويستعين بالمثال التالي لاثبات فكرته هذه: لو ادعى شخصان انهما بارعان في علم الطب، وسعى أحدهما لاثبات براعته من خلال معالجة المرضى وإبرائهم من امراضهم، بينما حاول الثاني البرهنة على براعته عن طريق السير على مياه البحر. ولاشك في ان السير على المياه امر خارق للعادة ويُعدّ لوناً من الاعجاز، ولكنّ الذي لا شك فيه ايضاً هو انّ السير على المياه لا يدل على انّ الشخص السائر لديه براعة في علم الطب.

ثم يصل ابن رشد من خلال هذا المثال الى النتيجة التالية: ان الدين الاسلامي، معجزة بحد ذاته، ولسنا بحاجة الى معجزة اخرى لاثبات هذه المعجزة. ويُعدّ الاسلام معجزة لأنّ جميع الناس لا يستطيعون التوصل الى الحقائق من خلال عقلهم وادراكهم. لذلك يُعدّ تبيان الحقائق عن طريق النبي الاكرم محمد ﷺ، نوعاً من المعجزة.

يقول ابن رشد بعد ذلك انّ دلالة القرآن الكريم على نبوة خاتم الانبياء ﷺ ليست شبيهة بدلالة العصا على نبوة موسى عليه السلام، ولا بدلالة إحياء الموتى على نبوة عيسى عليه السلام. فتحول العصا الى ثعبان، وإحياء الموتى، لا يعدان بمفردهما وبصرف النظر عن اي شيء آخر، دليلاً قاطعاً على إثبات النبوة، لأنّ هذا اللون من الامور، ليس من سنخ أفعال تلك الصفة التي اصبح النبي نبياً لاتصافه بها[1]. بينما القرآن، من سنخ تلك الصفة التي اصبح النبي

١ـ الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

نبياً لأنها فيه.

يضيف ابن رشد قائلاً: صحيح ان المعجزات الصحراوية والبحرية يمكن ان تدفع بالكثيرين للايمان بدعوة الانبياء والتصديق بكلماتهم، لكنّ هذا الامر ينطبق على الجمهور فقط، بينما تكون المعجزات التي هي من سنخ الصفة النبوية، مفيدة للجميع وليست للجمهور فقط.

يعتقد ابن رشد انّ الذين يتأملون في شريعة الاسلام ويمعنون النظر فيها، يدركون انّ هذه الديانة المقدسة تركز اهتمامها على تلك المعجزة التي هي من سنخ الصفة الخاصة بالنبي، قبل الاهتمام بالمعجزات الصحراوية والبحرية.

مما سبق ندرك انّ ابن رشد قد تحدث عن المعجزة بطريقة تختلف عن سائر من تحدث في هذا الشأن من المفكرين. ولا ريب في انّ من الصعب على الجمهور ادراك كلامه بهذا الشأن. وقد اعترف نفسه بهذه الحقيقة حينما قال بأنّ إشكالاته على ما يدعى بالمعجزة الصحراوية او البحرية، غير واضحة في نظر الجمهور[١].

سبق ان ذكرنا بأنّ ابن رشد قد سلك طريق الافراط والتطرف في موقفه من المتكلمين ووصفه لهم بأنهم قد بعثوا الاضطراب في أفكار الجمهور من خلال إثارة القضايا الكلامية. لكننا من جانب آخر نراه قد وضع قدمه في هذه الطريق ايضاً، ولم يكن اقل دوراً من المتكلمين في ارباك اذهان عامة الناس. فمواقفه ازاء بعض القضايا والمسائل الكلامية، ليست افضل من مواقف بعض المتكلمين، كما لا يمكن عدّ كلامه أكثر معقولية من كلام سائر المفكرين على هذا الصعيد.

صحيح ان ابن رشد لا يعتبر الله تعالى موجوداً جسمانياً، لكنه يتحدث عن موضوع «الجهة» بطريقة قريبة جداً مما يذهب اليه المتكلمون القائلون

١ـ نفس المصدر، ص ١٢٠.

بالجسمانية. فهو لم يسع لنفي الجهة عن الله تعالى، بل ويرى وجوبها شرعاً وعقلاً:

«فقد ظهر لك من هذا انّ إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل، وأنه الذي جاء به الشرع، وأنّ إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع»[1].

لكنه يقول بأنّ الجهة تختلف عن المكان، وبما انّ وجود الجهة لا يستلزم وجود المكان، اذن إثبات الجهة لا يستلزم إثبات الجسمانية. وسعى ابن رشد كثيراً لإثبات هذا الكلام وإقامة الدليل عليه، لكنّ ما اورده في هذا المضمار لا ينسجم مع الموازين العقلية والفلسفية. فقد انسجم بسطاء المتكلمين ليس في موضوع إثبات الجهة لله فحسب، وانما في بعض المسائل المهمة والأساسية الاخرى ايضاً.

لاريب في انّ ابن رشد، فيلسوف وعلى معرفة كاملة بأفكار أرسطو وآرائه، ولكن يجب الاّ يغرب عن البال ايضاً انه فقيه أيضاً، وأبوه وأجداده كانوا من الفقهاء والقضاة. ويبدو انّ اقترابه من آراء المتكلمين وعقائدهم، نابع من جانبه الفقهي.

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٨٥.

ابن رشد وسعيه للتوفيق بين الفقه والفلسفة

مع ظهور ابن رشد، بلغ الفكر الفلسفي ذروته في المغرب الاسلامي. وكان قد ظهر قبل ابن رشد عدة فلاسفة كبار ايضاً في هذه المنطقة من العالم الاسلامي، كان يتميز كل منهم بأهمية خاصة. ولاريب في انّ ابن باجة وابن طفيل، كانا من بين الفلاسفة الذين لعبوا دوراً جديراً بالاعتبار في تكامل الأفكار الفلسفية.

طبقاً للوثائق الموجودة، كان ابن طفيل قد ساعد ابن رشد الشاب على الدخول الى بلاط الموحدين، ثم أصبح هذا الفيلسوف الشاب منذ ذلك الحين قاضياً لقضاة اشبيلية. وحينما توفي ابن طفيل، اصبح ابن رشد، الطبيب الاول لأسرة السلطان وقاضياً لقرطبة. وكان يحظى بثقة السلطانين ابي يعقوب وأبي يوسف. وقد أمضى معظم حياته قاضياً علىاشبيلية ثم على قرطبة. ولاشك في انّ تولي شؤون القضاء يعتمد على الجانب الفقهي للشخص. وكان ابن رشد فقيهاً شهيراً فضلاً عن كونه فيلسوفاً. وكان قد تعلّم الأدب العربي، وعلم الطب، والكلام، ولديه تخصص في الفقه والفلسفة.

والى جانب آثاره الفلسفية المهمة، ألّف بعض الكتب في الطب والكلام ايضاً، أشهرها «كليات في الطب»، و «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وهو كتاب معروف لدى كثير من الفقهاء، ويبدأ بنقل حديث نبوي يقول: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين».

يرى ابن رشد في كتاب «بداية المجتهد» انّ احكام الشريعة يمكن تلقيها عن الرسول الاكرم محمد ﷺ من خلال قول الرسول ﷺ، وفعله، وتقريره. ويقول انه قد تظهر للانسان خلال حياته بعض الموارد التي صمتت فيها الشريعة ولم يعد بالامكان التمسك بقول الرسول وفعله وتقريره، وفي مثل هذه الموارد، يتمسك كثير من الفقهاء بالقياس.

هناك فئة اخرى يعبّر عنها ابن رشد بأهل الظاهر،ترى بطلان القياس في الشريعة ولا تعمل به. ويرى ابن رشد انّ إمكان ظهور هذا اللون من الموارد، امر لا مهرب منه، وليس بوسع أحد ان يدعي عدم ظهور امور لم تعط الشريعة رأيها فيها بشكل صريح، لأنّ الحوادث التي تظهر من خلال العلاقات التي تحكم بين الافراد، لا نهاية لها، بينما ما ورد في قول النبي وفعله وتقريره، محدود ومتناه. ولاريب في انّ ما هو محدود ومتناه، لن يكون بوسعه استيعاب جميع الوقائع والأحداث والامور:

«وذلك انّ الوقائع بين اشخاص الأناس غير متناهية، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال ان يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى»[1].

يشير ابن رشد الى بعض العوامل التي تؤدي الى الاختلاف في فهم الفقهاء لا مجال لذكرها، ولكن لابد ان نشير الى انّ هذا الفيلسوف الفقيه او الفقيه الفيلسوف، عبَّر عن شكه في حجية الاجماع، ولم يعتبره اصلاً مستقلاً، لأنه لو كان حجة في ذاته، لاقتضى ذلك الالزام بشريعة اخرى بعد شريعة الرسول محمد ﷺ:

«.. وليس الاجماع اصلاً مستقلاً بذاته من غير استناد الى واحد من هذه الطرق الأربعة لأنه لو كان كذلك لكان يقتضي إثبات شرع زائد بعد

---

١ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، ج ١، دار المعرفة، ١٩٨٨، ص ٣.

النبي ﷺ إذ كان لا يرجع الى اصل من الاصول المشروعة»[١].

هذه العبارة تكشف بوضوح عن ان ابن رشد يرى انّ الاجماع من حيث هو إجماع، لا يُعدّ حجة، ولن يحظى بالاعتبار إلّا إذا استند الى أحد الاصول المشروعة.

لربما من المناسب ان نذكر بأنّ فقهاء الشيعة لا يؤمنون ايضاً بحجية الاجماع من حيث هو اجماع، ويبررون اعتباره من طريق آخر، اي حينما يكون كاشفاً عن قول المعصوم ؑ. وعليه فما ذهب اليه ابن رشد في عدم حجية الاجماع بذاته، قريب جداً من رأي فقهاء الشيعة. والذين لديهم معرفة بآثار فقهاء وعلماء علم اصول الفقه يعلمون جيداً انّ هؤلاء يستندون الى أدلة اربعة هي الكتاب، والسنّة، والعقل، والاجماع، ويتحدثون على اساس هذه الاصول. اما ابن رشد فقد اهتم في كتابه «بداية المجتهد» بقول الرسول وفعله وتقريره، قبل ان يتحدث عن هذه الادلة الأربعة.

لاشك في انّ ابن رشد كفيلسوف، يولي العقل وحجيته أهمية كبيرة، لكنه لم يتحدث في مقدمة كتابه عن حجية العقل بشكل صريح. ومع انّ علينا الّا نتوقع من كتاب فقهي ان يبحث القضايا ذات الصلة بماهية العقل ومدى حجيته، ولكن لنا الحق في ان نتوقع من الفقيه ان يشير الى اصول استنباطه واجتهاده، وان يكشف عنها في علم اصول الفقه او في المقدمة التي يكتبها لكتابه الفقهي. فكثير من كبار الفقهاء لديهم اصول فكرية ويرسمون مبادئ اجتهادهم واستنباطهم، في علم اصول الفقه الذي يُعدّ منطق الفقاهة.

ابو حامد الغزالي، رغم انه يميل في علم الكلام الى المذهب الأشعري، كشف في مقدمة كتابه المهم والمعروف «المستصفى من علم اصول الفقه» عن موقفه الفكري، واشار الى الاصول التي يعتمد عليها في الاستنباط والاجتهاد.

---

١ ـ المصدر السابق، ص ٥.

كما نراه يؤكد على الفكرة التالية وهي انّ المنطق مقدمة لجميع العلوم، ومن ليس لديه معرفة بالموازين المنطقية، لا يمكن التعويل على علمه. وتكشف فكرة الغزالي هذه عن أنّ لديه ايماناً كاملاً وثقة عالية بالعقل، ويعتبره اساساً لأي استدلال او علم.

يذهب الغزالي في ايمانه بالعقل الى أبعد من ذلك، فيعتبره الحاكم الدائمي الذي لا يجرؤ احد على تنحيته او اقصائه:

«فقد تناطق قاضي العقل وهو الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدَّل، وشاهد الشرع، وهو الشاهد المزكى المعدّل بأن الدنيا دار غرور»[١].

هذه العبارة تشير الى انه يولي للعقل اهمية كبيرة ولا يرى وجود اي تعارض بينه وبين الشرع.

الملاحظة المهمة هي انه يقسم الطاعة والعبادة الى علم وعمل، ويعتبر العلم اكثر فائدة من العمل لأنه مصدر للعمل من جانب ويمكن ان يكون نتيجة من نتائجه من جانب آخر. وحينما يقال بأنّ العلم نتيجة العمل وثمرة من ثماره، يراد بذلك عمل القلب والعقل، وهو ما يُعدّ اغلى الامور وأشرفها. فلا يوجد بين جميع موجودات العالم شيء أسمى وأفضل من العقل، لذلك يُعدّ العلم أسمى الاشياء وأفضلها لأنه نتيجة العقل وثمرته.

يشير الغزالي في مقدمة كتاب «المستصفى» الى حجية وأهمية الكتاب والسنة والإجماع، ويعتبرها اساس الاستنباط وأصل الاجتهاد. ويرى ان اشرف العلوم هو العلم الذي يتعاضد العقل والنقل في وجوده. ومن الواضح انّ علم الفقه وعلم الاصول يقعان ضمن دائرة هذا الحقل من العلوم.

الغزالي يتحدث هنا بطريقة تختلف اختلافاً اساسياً عما يتحدث به سائر الفقهاء في هذا المضمار. فالى جانب الأهمية التي يوليها لعلم الفقه، والفضيلة

---

١ ـ المستصفى من علم الاصول، الغزالي، ج ١، طبع بولاق، ١٣٢٢هـ، ص ٣.

التي يقول بها له ولعلمائه، نراه يبحث عن العلم المتصل بالآخرة في موضع آخر:

«فصنفت كتباً كثيرة في فروع الفقه وأصوله، ثم اقبلتُ بعده على طريق الآخرة ومعرفة أسرار الدين الباطنة فصنفت فيه كتباً بسيطة ككتاب إحياء علوم الدين، ووجيزة ككتاب جواهر القرآن، ووسيطة ككتاب كيمياء السعادة...»[١].

اذن نفهم ان الغزالي امضى جزءاً مهماً من بداية حياته في تأليف عدة كتب في علم الفقه وأصوله، وبحث فيها اهم القضايا الخاصة بهذين العلمين. لكنه بعد ان انهى هذه المرحلة، وضع قدمه في طريق عالم الآخرة، وشمّر عن ساعد الجد لكسب المعرفة ذات الصلة باسرار الدين وقضاياه الباطنية. وألّف خلال هذه المرحلة الجديدة ثلاثة كتب هي «إحياء علوم الدين»، و «كيمياء السعادة»، و «جواهر القرآن» معبّراً عنها بالبسيطة، والوسيطة، والوجيزة على التوالي.

تفيد عبارة الغزالي بأنه لا يعتبر علم الفقه وعلم اصول الفقه، من علوم الآخرة، لذلك لابد من تأليف كتب اخرى خاصة بطريق الآخرة. وحينما يقسم الغزالي العبادة الى علم وعمل، ويعتبر عمل القلب وجهد العقل أفضل العبادات، يكون قد أقام ارتباطاً بين علم الفقه والتصوف، في محاولة للانتقال من مرحلة الظاهر الى مقام الباطن.

الحقيقة هي انّ الحركة من الظاهر الى الباطن والعودة ثانية من الباطن الى الظاهر، عبارة عن اسلوب يستحسنه الغزالي ويتحدث به على هذا الأساس. لذلك يرى انه بتأليفه لاحياء علوم الدين، وكيمياء السعادة، وجواهر القرآن، قد انتقل من مرحلة الظاهر الى الباطن، وانطلق من هذا العالم الى عالم آخر.

---

١ ـ نقلاً عن تهافت التهافت، ج ١، ص ٤.

طبعاً لم يغب عن بال الغزالي العودة من الباطن الى الظاهر، فكان تأليفه لكتاب «المستصفى من علم الاصول»، تعبيراً عن هذه العودة:

«... ثم ساقني الله تعالى الى معاودة التدريس والافادة فاقترح عليّ طائفة من محصلي علم الفقه تصنيفاً في اصول الفقه أصرف العناية فيه الى التلفيق بين الترتيب والتحقيق فصنفت وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب، وقد سميته كتاب المستصفى من علم الاصول»[١].

هذه العبارات تشير الى ان الغزالي أمضى فترة من حياته بعيداً عن التدريس والتأليف، انهمك خلالها بالأمور الأخروية. لكنه عاد بمقتضى القدر الالهي الى التدريس ثانية، ثم ألف كتاب «المستصفى» نزولاً عند رغبة فئة من طلبة علم الفقه. ولم يتطرق في هذا الكتاب الى علم الباطن وما هو متصل بأسرار الانسان، كما لم يتحدث فيه عن العرفان والتصوف، لكنّ إثارة موضوع العودة من الباطن الى الظاهر، تعبير عن ايمانه بالعلاقة بين علم الفقه والتصوف، وتأكيد على ضرورة ألا يتوقف المرء في مرحلة معرفة علم الفقه وموازينه.

في هذا الموضوع بالذات، يفكر ابن رشد بطريقة اخرى، ولا يرى وجود اي ارتباط بين علم الفقه وطريق التصوف. كما انّ هذا الفيلسوف المشائي لا يخالف الغزالي في العرفان والتصوف فحسب، وانما لا ينسجم معه حتى في القضايا المتصلة بالفقه وعلم الاصول أيضاً. فسبق ان ذكرنا بأنّ الغزالي قد تحدث عن كل دليل من الأدلة الأربعة بالتفصيل باعتبارها تمثل المصادر الاساسية لعلم الفقه، لكنه فضلاً عن هذه الأدلة الاربعة ـ وهي الكتاب، والسنة، والاجماع، والعقل ـ تحدث ايضاً عن اصول أربعة اخرى هي:

١ ـ الشريعة التي كانت موجودة قبل بعثة الرسول ﷺ.

---

١ ـ المصدر السابق.

٢ ـ قول الصحابي

٣ ـ الاستحسان

٤ ـ الاستصلاح

عبارة الغزالي بهذا الشأن هي:

«خاتمة لهذا القطب ببيان أنّ ثَم ما يظن انه من اصول الأدلة وليس منها وهو ايضاً اربعة: شرع من قبلنا، وقول الصحابي، والاستحسان، والاستصلاح. فهذه ايضاً لابد من شرحها»[1].

اذن فقد انبرى الغزالي في خاتمة القطب الرابع من كتابه ـ وبعد شرح الأدلة الأربعة التي يأخذ بها الفقهاء ـ الى تبيان اربعة اصول اخرى هناك ظن في كونها من اصول الأدلة. وتكشف طريقته في دراسة هذه الاصول وما ذهب اليه من نقض وابرام على هذا الصعيد، عن مدى فطنة هذا المفكر الدؤوب في الحقل الفقهي وتشدده، وكيف يسعى لايضاح دور علم الفقه وتحديد موقعه بين سائر العلوم.

فحينما تحدث عن الشريعة قبل الاسلام، اراد ان يعلم هل الرسول محمد ﷺ كان متعبداً باحدى الشرائع السالفة قبل ان يُبعث رسولاً للعالمين ام لا. لأنه لو ثبت انه قد تعبد باحدى الشرائع، فلابد من معرفة المعيار الذي اعتمده في انتخاب تلك الشريعة. كما انه خلال تناوله للاصول الثلاثة الاخرى ـ اي قول الصحابي، والاستحسان، والاستصلاح ـ أثار سلسلة من القضايا التي لا تخلو من فائدة.

الغزالي يعلم جيداً بأنّ الفقه يقع مثل سائر العلوم الدينية الاخرى، ضمن دائرة العلوم الجزئية، ومن الواضح انّ العلم الجزئي لا يمكن ان يكون شاملاً. ويقع علم الفقه ضمن العلوم الجزئية لأنّ موضوعه عبارة عن افعال المكلفين

---

١ ـ المصدر السابق، ج ١، ص ٢٤٥.

فقط. كما يُعدّ علم الحديث علماً جزئياً لأنّ المحدث ينظر بطريق إثبات الحديث ولا يفكر الاّ في هذا المجال فقط. ولا يستثنى علم التفسير من هذه القاعدة ايضاً، ولا يخرج المفسر عن دائرة الحديث في معاني القرآن الكريم. كما يُعدّ علم اصول الفقه علماً جزئياً لأن العالم الاصولي لا يهتم الا بدراسة ادلة أحكام الشريعة، ويزجّ بكل قواه في هذا الاتجاه.

من بين جميع العلوم الدينية، يُعد علم الكلام هو العلم الكلي الوحيد، لأنّ المتكلم يركز نظره على الموجود من حيث هو موجود، ولذلك يعتبر بالنسبة لسائر العلوم، علماً عاماً وشاملاً. ويقسّم المتكلم الموجود الى قسمين: قديم، وحادث، ثم يقسم الحادث الى: جوهر، وعرض.

حينما يقسم الغزالي العلوم الى كلي وجزئي، يؤكد على موضوع كل علم، ثم يصل الى هذا النوع من التقسيم على اساس كليّة او جزئية الموضوع، او مدى ضيقه واتساعه. وهو يعلم جيداً انّ مسائل كل علم من العلوم، تؤلف العوارض الذاتية لموضوعه. ومعنى هذا انّ مسائل كل علم، تتحقق حول موضوعه. مما يعني ان الارتباط بين العلوم لا يتم عن طريق مسائل تلك العلوم. والطريق الأفضل لاكتشاف الارتباط ما بين العلوم، هو دراسة العلاقة ما بين موضوعاتها. ولاشك في انّ الموضوعات العامة الشاملة ستحيط خلال تلك الدراسة بالموضوعات الجزئية والخاصة.

اذن اذا علمنا انّ الموضوع في علم الكلام هو «الموجود بما هو موجود»، فلابد من الاعتراف بأنّ المتكلم ينبري لدراسة اعمّ الامور وأوسع الاشياء، وعلى اساس هذا الموضوع العام والواسع يستطيع الأفراد الاهتمام بموضوعات سائر العلوم الدينية، وتحديد علاقة كل علم من هذه العلوم بعلم الكلام.

يمكن القول بتعبير آخر: يُعد علم الكلام اسمى من سائر العلوم الدينية من حيث المرتبة الوجودية، لأنّ موضوع كل علم من العلوم الدينية، جزئي

وخاص، ولذلك لا يخرج عن هيمنة موضوع علم الكلام، لأنه عام وكلي.

كمثال على ذلك: نحن نعلم ان موضوع علم الفقه هو «فعل المكلف»، والفقيه هو الشخص الذي يبحث في فعل المكلف على ضوء الخطاب الشرعي سواء كان على شكل أمر او نهي. ولكن لابد من الالتفات الى الامر التالي ايضاً وهو انّ الفقيه لا يستطيع ـ من حيث اشتغاله بالعمل الفقهي ـ إقامة البرهان لإثبات اختيارية أفعال المكلف.

لاريب في انّ امتلاك الاختيار للقيام بالأعمال، يُعدّ من الشرائط اللازمة والضرورية للتكليف، بينما تنكر مجموعة من المفكرين المسلمين تُعرف بـ «الجبرية»، اختيارية فعل الانسان. وهناك فريق آخر من المفكرين المسلمين يضع فعل الانسان ضمن دائرة الأعراض، ويعتقد انّ الاعراض لا تبقى على حالها في آنين او زمانين[١].

ولابد من اثارة السؤال التالي: اذا كان الصلاة ـ على سبيل المثال ـ هي فعل المكلف، وبما انّ الفعل عرض لا يمكن ان يبقى على حال واحدة خلال زمانين، فكيف نستطيع التحدث عن دوام هويتها، وما هو الأساس الذي يجعل فعل المكلف موضوع علم الفقه؟

وهناك سؤال آخر لابد من الاجابة عليه ايضاً وهو: كيف بامكان الاشاعرة ـ الذين ينتزعون اختيار الانسان وينسبونه الى الله ـ التحدث عن موضوع علم الفقه كفعل اختياري للانسان المكلف؟

لاشك في انّ الاجابة على هذين التساؤلين، لا تقع ضمن دائرة القضايا المتصلة بعلم الفقه، وليس بوسع الفقيه ـ من حيث انشغاله بالفقه ـ دراسة هذا اللون من المسائل. ولكن يمكن القول من جانب آخر: ما دامت لا توجد

---

١ ـ راجع: القواعد الفلسفية العامة، غلام حسين ديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي، ج ١، القاعدة (٦٥)، دار الهادي، بيروت.

إجابات صحيحة على هذا النمط من التساؤلات، فلن يكون لموضوع علم الفقه موضعاً محدداً ومعلوماً، ولاشك في انّ العلم لا يستطيع ان يتبلور في نظام معقول من دون موضوع.

كان ابو حامد الغزالي مدركاً لهذه الفكرة، وطرحها في مقدمة كتاب «المستصفى» على الوجه الصحيح. فحينما يتحدث عن افضلية علم الكلام على سائر العلوم الدينية، يشير الى ضرورة ان تكون لدى الفقيه معرفة في علم الكلام، ولابد ان يكشف عن موقفه الكلامي في هذا الشأن. ويصدق هذا الكلام على المحدث والمفسر، وكذلك على العالم بعلم اصول الفقه.

صحيح انّ الفقيه يتحدث عن فعل المكلف وعلاقته بخطاب الشارع المقدس من حيث الأمر او النهي، غير انه ليس من اختصاصه الاجابة على تساؤلات من قبيل: ما هو خطاب الشارع المقدس؟ وكيف يتحقق الكلام الالهي؟

بعض المتكلمين يعتقد ان كلام الله حادث، بينما يؤمن البعض الآخر بقدمه. ولاريب في انّ الأخذ بإحدى هاتين النظريتين يمكن ان يعكس الكثير من الآثار الخاصة. فالاختلاف في الآراء والعقائد الكلامية، فضلاً عن خلقه لمجابهة بين المتكلمين أنفسهم، يخلّف كذلك شتى التأثيرات على علم الفقه، ويبعّد او يقرّب ما بين الفقهاء.

الفقيه ـ كفقيه ـ يمكن ان ينتخب على صعيد المسائل الكلامية أحد طريقين: الاول، ينطلق للبحث والدراسة ضمن دائرة المسائل الكلامية، والثاني، ان لا يقوم بأي نشاط في هذا المجال، ويقلّد أحد المتكلمين. ويعتقد الغزالي ان كثيراً من الفقهاء قد اختاروا طريق التقليد، ولم يبذلوا جهداً للاجابة على التساؤلات الكلامية. ومن الواضح انّ هذا الرأي لا ينطبق على الغزالي نفسه، لأنه كان متكلماً كبيراً وذا آراء كلامية، فضلاً عن انه كان فقيهاً ومجتهداً بارعاً.

لربما ليس جزافاً لو قلنا انه خلال القرون التي كانت تعيش فيها شخصيات مثل الغزالي، لم يكن الفقهاء غرباء على علم الكلام، كما كان المتكلمون على صلة بعلم الفقه. وكان المؤسسون للمذاهب الفقهية الأربعة المتداولة بين أهل السنة، متكلمين، فضلاً عن انهم كانوا فقهاء. ويصدق هذا الكلام على كبار علماء الشيعة في جميع العصور أيضاً، مثل الشيخ المفيد (٣٣٦ ـ ٤١٣هـ)، والشريف المرتضى (٣٥٥ ـ ٤٣٦هـ)، والشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ). فكان كل واحد من هؤلاء، له مؤلفات كلامية فضلاً عن الكتب الفقهية المهمة.

لا ينبغي ان يتصور أحد انّ علم الكلام كان من شروط الدخول الى علم الفقه، او ليس بوسع المرء فهم علم الفقه اذا لم يكن متكلماً، اذ لا يوجد دليل معتبر بهذا الشأن. ومع ذلك لابد من الاعتراف بأنّ العالم الاسلامي لا يمكنه من دون علم الكلام، ان يكون صاحب رأي في جميع العلوم الدينية، أو يتحدث على اساس سلسلة من الاصول المعتبرة، لأنّ موضوع كل علم من العلوم الدينية، جزئي وخاص، ومندرج ضمن موضوع علم الكلام، الذي هو امر عام وكلي. ولذلك يحتاج موضوع اي علم من العلوم الدينية، الى علم الكلام، للتدليل على اعتباره وتحديد موقعه. وعبر هذا الطريق، يتحقق الاتصال بين العلوم الدينية. واستقطبت هذه الفكرة اهتمام الغزالي وألقت بظلالها على أفكاره بشتى الطرق، كقوله:

«فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فإنه مقلد لا محالة في مبادئ علمه الى أن يترقى في العلم الأعلى فيكون قد جاوز علمه الى علم آخر»[١].

اذن فالغزالي يعتبر جميع العالمين بالعلوم الجزئية مقلدين في إثبات مبادئ وموضوعات علمهم، ويعطي لعلم الكلام نفس المقام الذي يعطيه

---

١ ـ المصدر السابق، ج ١، ص ٧.

الحكماء الالهيون للفلسفة الاولى او العلو العلوي. والحقيقة هي انه لابد من القيام بدراسة أكبر وأوسع لمعرفة هل انّ ما يدعوه الغزالي بعلم الكلام الذي تنضوي تحت لوائه جميع العلوم الدينية، هو الفلسفة الاولى او العلم العلوي ام لا؟ وتكشف البحوث والدراسات الدقيقة انّ الغزالي ومن خلال انتخابه لطريقة الخطابة والجدل، لا يستطيع ان يكون فيلسوفاً بالمعنى المصطلح. وعليه لا يستطيع ذلك العلم الذي يدعوه بالعلم الأعلى، ان يكون فلسفة اولى وعلماً علوياً.

مع ذلك، سعى هذا المفكر الأشعري من خلال إضفاء الاصالة على علم الكلام، ان ينسّق بين العلوم الدينية في ظل منسجم، ويسلط الضوء على موضع كل منها. ولابد من بحث مدى النجاح الذي أحرزه في هذه المهمة، في موضع آخر.

لاشك في انّ ابن رشد كان فيلسوفاً، ولذلك لم يكن لديه تعامل مع علم الكلام، كما كان يتحاشى طريق الخطابة والجدل. لكنه كان من جانب آخر فقيهاً جامعاً للشرائط وقاضياً بارعاً أمضى فترة مهمة من حياته في العمل القضائي. والسؤال الذي لابد من إثارته هو: ما هو الطريق الذي اختاره ابن رشد للتوفيق والجمع بين الفقه والفلسفة؟ وكيف كان يقوّم موقف كل من هذين الحقلين ازاء الحقل الآخر؟

اشرنا في بادئ الامر انه تحدث في مقدمة كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» عن مبادئ علم الفقه من دون ان يشير بشكل مهم الى العقل وموقفه ازاء هذا العلم. كما انه لم يتطرق الى العقل كما ينبغي، في كتابه الآخر «الضروري في اصول الفقه» والذي يُعدّ خطوطاً عامة لهذا العلم. كما انتقد الغزالي في هذا الكتاب لأنه تطرق في مقدمة كتابه الاصولي بما يزيد عن الحد الى المنطق لاسيما قوله انّ من لايعرف الموازين المنطقية لن يكون له نصيب من العلم. وتكشف طريقة الانتقاد التي يوجهها للغزالي عن معارضته

لطرح موضوع العقل في هذا النمط من الكتب. فبالرغم من ايمانه بمبادئ علم الفقه، الا انه لا يسمح بأي بحث ونقاش في هذه المبادئ. ولا يقتصر تفكيره بهذه الطريقة على علم الفقه فحسب، وانما يعتقد ان لكل علم او صناعة، سلسلة من المبادئ التي يأخذ بها علماء ذلك العلم او الصناعة من دون ان يثيروا بشأنها اي تساؤل او اعتراض. ويرى ابن رشد ان التسليم بمبادئ العلوم والصناعات، امر واقعي لا يمكن تجنبه، ويؤمن به جميع أصحاب العلوم والصناعات، وينظمون سلوكهم على هذا النحو ايضاً. غير انّ الفقه ـ الذي يعد صناعة عملية شرعية ـ أولى بهذا الايمان، من غيره من العلوم، إذ من الضروري القيام بالأعمال على اساس الفضائل الشرعية، ولابد ان يعترف بذلك كل من الجمهور والنخبة. ويرى كذلك لو انّ احداً «صرّح بشك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها او بتأويل انه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وصادّ عن سبيلهم فإنه أحق الناس بأن يطلق عليه اسم الكفر ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر»[١].

توحي هذه العبارة بأنّ ما يفهمه الفيلسوف من كلمة الشرعية والمبادئ الشرعية، لا يتحدد بحدود الشريعة الاسلامية ومبادئ علم الفقه فقط، وانما يصدق على كل انسان يعيش في مجتمع ما ويؤمن باحدى الشرائع.

يعتقد ابن رشد انّ جميع الحكماء والفلاسفة في اي عصر، يؤمنون بالشريعة الموجودة خلال ذلك العصر وبمبادئها. ويقول ايضاً انّ حكماء وفلاسفة مدينة الاسكندرية آمنوا بالاسلام بمجرد ان بلغتهم رسالته، وآمن بالمسيحية حكماء بلاد الروم حينما بلغتهم المسيحية.

«ولذلك اسلم الحكماء الذين كانوا يعلّمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم شريعة الاسلام، وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ولا يشك

---

١ ـ تهافت التهافت، ج ٢، ص ٨٦٨.

احد انه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون»[١].

لم يتحدث ابن رشد عن الاختلاف بين الشرائع وكيفية التزام الفلاسفة بها. ومن هنا ندرك انه يرى عدم جدوى البحث والنقاش حول مبادئ الشرائع، ولا يجيز اي تساؤل في هذا الخصوص.

يرى هذا الفيلسوف المشائي انّ الوحي والعقل يمثلان مبدأي اية شريعة ويعتقد انه مثلما لا يجوز مناقشة مبادئ البرهان واصوله، كذلك لا يجب مناقشة مبادئ الشرائع. ويذهب الى ما هو أبعد من ذلك حينما يقول:

«والجميع متفقون على انّ مبادئ العمل يجب ان تؤخذ تقليداً إذ كان لا سبيل الى البرهان على وجوب العمل... فقد تبين من هذا القول انّ الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي، أعني ان يتقلد من الأنبياء والواضعين، مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملّة. والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحثّ للجمهور على الأعمال الفاضلة»[٢].

أثار ابن رشد خلال هذه العبارات بعض الامور التي يهتم بها اهل الفكر، ولابد من التوقف عندها قليلاً. فالأمر الاول الذي أثاره هو انه يعتبر الحكماء مقلدين في مبادئ العمل، بل وينسب اليهم القول بوجوب التقليد على هذا الصعيد. والأمر الثاني هو انه يرى تعذر إقامة البرهان على وجوب العمل. والأمر الثالث هو قوله بأنّ الأنبياء يستحسنون الاعمال التي هي أكثر من غيرها حثاً للافراد على الأعمال الفاضلة.

يجب القول في الأمر الاول انّ ما ذهب اليه ابن رشد بالنسبة للحكماء ووصفه لهم بالتقليد في مبادئ الشريعة، كلام لا اساس له اطلاقاً لأنه يتعارض مع الشواهد التاريخية من جانب، ولا يتمتع برصيد فكري ومنطقي

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٨٦٨.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٨٦٩.

من جانب آخر. فنراه يصرح في موضع بأنّ الوحي يمثل مبدأ الشريعة، وأنّ العقل مخلوط مع الشريعة، بينما يعود ليقول بأنّ جميع الحكماء مقلدون في مبادئ الشريعة. ومن الواضح انّ هناك تعارضاً بين القولين فالذي يعتبر العقل جزءاً من مبادئ الشريعة، لا يمكن ان يصف الحكماء بالمقلدين.

طبعاً كشف ابن رشد عن مراده بكلمة التقليد وقال انه يعني تقليد الحكماء للأنبياء فقط. ولكن لابد من ادراك الحقيقة التالية وهي ان اتّباع الانبياء والتصديق برسالتهم، ليس تقليداً في مبادئ الشريعة، ويختلف عما هو مستفاد من معنى هذه المفردة، لأنّ التقليد يصدق حينما يؤخَذ بالكلام من دون حجة، او حينما يطيع احد احداً من دون دليل وعلم، بينما كان تصديق الحكماء بالأنبياء وبمبادئ الشريعة التي أتوا بها، مقترناً بالحجة والدليل ومصحوباً بعلم وادراك.

ولابد من القول في الأمر الثاني انّ كلام ابن رشد غير مستند الى اعتبار منطقي، لأنّ الذي يرى تعذر البرهنة على وجوب العمل، لا يؤمن بوجود العقل العملي، ولا يرى وجود اي مصدر عقلي للأحكام الاخلاقية. ولابد ان نعلم بأنّ قوة العقل العملي واستخدام الالزامات الاخلاقية، امر لا يقل عن قوة العقل النظري، وتحتل البراهين الخاصة بهذا الحقل، مكانة خاصة في وجود الانسان. وقد ادرك علماء علم الاصول هذا الأمر، فاعتبروا طاعة الله والرسول، جزءاً من الاحكام العقلية المعتبرة. كما عدّوا صيغة الأمر في الآية الكريمة ﴿أطيعوا اللهَ وأطيعوا الرسولَ وأولي الأمرِ منكُم﴾[1]، صيغة ارشادية، لا مولوية. ويعتقد علماء علم اصول الفقه انّ الاوامر الارشادية تهدي الانسان الى الجهة التي يطلبها عقل الانسان ايضاً. اي انّ الأوامر الارشادية تقول لمخاطبها نفس الشيء الذي يؤكد عليه عقله. ولاشك في انّ طاعة الله

---

١ ـ سورة النساء، الآية ٥٩.

والرسول، امر واجب ولازم بحكم العقل. اذن ما ورد في القرآن ودعا الانسان الى طاعة الله والرسول، هو ذات الشيء الذي الزم العقل الانسان به قبل ذلك.

على ضوء ما ذكرناه يتضح انه لا تقوم فكرة ابن رشد القائلة بأنّ الحكماء يقلّدون في مبادئ أحكام الشريعة، على اي اساس معتبر، ولا تنطبق مع اي مذهب فكري وفلسفي عدا مذهب الأشاعرة. ولا يُعدّ المذهب الأشعري والنمط الفكري للأشاعرة، ظاهرة غير معروفة في العالم الاسلامي، لكنّ الذي يبعث على التعجب هو ان يصف فيلسوف عقلي مثل ابن رشد الذي يقول بقيمة أبدية للعقل وأحكامه، جميع الحكماء وفي العصور كافة بأنهم مقلدون.

ابن رشد الذي يصف علم الكلام بالمضل في كثير من الاحيان ويوجه الانتقادات اللاذعة الى المتكلمين، لم يستطع ان يحرز نفسه من هيمنة علم الكلام. صحيح انه لا يتحدث بلغة المتكلمين واسلوبهم ويرفض هذه اللغة وهذا الاسلوب، غير انّ عدم التحدث بلغة المتكلمين واسلوبهم لا يعني انه متحرر من كل موقف كلامي. فبما انه فقيه جامع للشرائط ـ فضلاً عن كونه فيلسوفاً ـ فلا يستطيع ان يبقى من دون موقف كلامي. فهذا الموقف الكلامي هو الذي املى عليه ان يصف الحكماء والفلاسفة بالتقليد، ثم يدعي انه لا سبيل الى البرهان على وجوب العمل.

نصل بعد هذا الى الامر الثالث والذي ورد في قول ابن رشد «الممدوح عندهم ـ اي عند الانبياء ـ من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة». ويوحي ظاهر هذه العبارة بأنّ الانبياء يعتقدون بأفضلية العقل العملي على العقل النظري، اي ان العقل العملي هو العقل الممدوح. ولاشك في انّ العقل العملي حينما يتفوق على العقل النظري، فالفائدة الاولى التي يتوخاها الجمهور مما يعرف بالعلم، هو العمل لا غير. وأشار ابن رشد الى هذا الأمر بصراحة في كتابه الآخر «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، حينما قال:

«فانّ المقصود الاول بالعلم في حق الجمهور انما هو العمل. فما كان انفع في العمل فهو أجدر. وأما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعاً»[١].

نرى في هذه العبارة ان ابن رشد يفصل بوضوح الجمهور عن النخبة التي يدعوها بالعلماء، ويعتقد بأنّ فائدة العلم لمعظم الناس هي العمل فحسب. لذلك كلما كان الجانب العملي للشيء أكبر، كان ذلك أجدر لعامة الناس. ولا نريد ان ندّعي بأنّ هذا الفيلسوف المشائي يقول بإصالة العمل او ينتمي الى المذهب البراغماتي، ولكن نستطيع ان نقول بأنه يصر على التمييز والفصل بين الجمهور والنخبة، ويجعل العلم العقلي والمعرفة الفلسفية، من نصيب فئة خاصة.

لاشك في انّ هذا التمييز بين مجموعتين من الناس، مثلما يوسع الفاصل بين العلم والعمل، يُبعد الفقه عن الفلسفة ايضاً، ويجعل كلاً منهما غريباً على الآخر. ولاشك في انّ ابتعاد الفقه عن الفلسفة، سيخلق مشكلة للفيلسوف الفقيه قبل الفقيه الفيلسوف.

السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف بمقدور ابن رشد ـ كفيلسوف فقيه او فقيه فيلسوف ـ ازاحة الفاصل بين الفقه والفلسفة، وخلق حالة من الارتباط فيما بينهما؟

لابد من القول ان ابن رشد بذل جهوداً كثيرة متواصلة لحل هذه المشكلة واستخدم غاية ذكائه وفطنته. وكان يعتقد انّ الفلسفة بمقدورها تحقيق سعادة اولئك الذين ينزعون نحو الاسلوب العقلي ويبذلون الجهود في هذا السبيل فقط، بينما تهتم الشرائع الالهية بالجمهور وتدعوهم وترشدهم الى طريق السعادة.

---

١ ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ٨٧.

يشير ابن رشد الى موضوع في غاية الأهمية حينما يقول بأنّ الفلاسفة صنف خاص يختلف عن عامة الناس. لكنّ الذي لا شك فيه هو انّ الصنف الخاص لا يستطيع ان يبلغ كماله الانساني إلّا اذا كان مع الناس ويعيش في اوساطهم. ولاشك ايضاً في انّ الحياة مع الناس وفي اوساطهم تستلزم الاعتراف بما يُعدّ ضرورياً لتعليمهم. ويتم الاعتراف بما هو ضروري للجمهور من خلال احترام مبادئ هذه الامور بشكل جاد وعدم تفسيرها بما يخالف الفكر العام، لأنّ الهدف الأساسي من التعاليم الشرعية هو عامة الناس لا خاصتهم. ولهذا السبب لابد من القول بأنّ اولئك الذين يجيزون الشك في مبادئ الشرع واصول الفقه، او يفسرونها خلافاً لظاهر كلام الانبياء، يستحقون عنوان الكفر وما يترتب على ذلك من عقوبات:

«.. لأنّ الفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة لبعض الناس العقلية، ولما كان الصنف الخاص من الناس انما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة النصف العام، كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته...»[1].

صفوة كلام ابن رشد هي ضرورة ان يكون هناك تفاهم وانسجام بين الفلاسفة والفقهاء دائماً، وبعكس ذلك ستبرز مشاكل كثيرة يمكن ان تغلق طريق السعادة. وقد تحدث ابن رشد في العبارة اعلاه عن التعليم العام الذي قال انه ضروري لصنف خاص، ولكن هناك بعض القرائن التي تثبت انه يقصد بالتعليم العام تلك الامور التي تعد في الثقافة الاسلامية أحكاماً ومبادئ فقهية. ومن ذلك ندرك انه يولي اهمية اساسية لعلم الفقه ومبادئه.

سبق ان ذكرنا بأنّ كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» الذي يعد من الكتب الفقهية المهمة، قد كُتب بيد ابن رشد. ويكشف عنوان هذا الكتاب عن

---

١ ـ تهافت التهافت، ج ٢، ص ٨٦٧.

انّ مؤلفه يتحدث فيه كمجتهد وليس كمقلد. وكان ابن رشد يعلم جيداً انّ سكان الاندلس وجميع اولئك الذين يعيشون في غرب العالم الاسلامي، هم على الفقه المالكي، لكنه لم يؤلف كتابه هذا على اساس مبادئ الفقه المالكي، وأولى أهمية خاصة لموارد الاختلاف بين شتى المذاهب الفقهية. ووعد خلال هذا الكتاب بتأليف كتاب آخر على اساس آراء مالك بن انس يكون مفيداً لسكان ذلك الجزء من العالم.

حينما يتطرق ابن رشد الى موارد الاختلاف، يستعرض غالباً عوامل تلك الاختلافات وأسبابها. وحينما يصر على تأييده فكرة او نظرية ما، يركز على قوة أدلتها. ومما تجدر الاشارة اليه هو انه قد ألف كتابه من دون ان يتطرق الى موضوع الحج. والذين لديهم معرفة بعلم الفقه يعلمون جيداً انّ مباحث الحج تؤلف أحد الابواب الاساسية في علم الفقه. وبعد مرور نحو عشرين عاماً على تأليف الكتاب، اضاف ابن رشد اليه مبحث الحج ليسد النقص الواضح الذي كان يعاني منه[1].

ورد في نهاية مبحث الحج، تاريخ الفراغ من تأليف هذا المبحث، وهو يوم الاربعاء التاسع من جمادى الاولى عام ٥٨٤هـ. وبما انّ هذا المبحث قد أُلف بعد مرور عشرين عاماً على تأليف سائر مباحث وأبواب الكتاب، فلابد ان يكون كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» قد أُلف في عام ٥٦٤هـ.

السؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا انهى ابن رشد كتابه الفقهي هذا من دون التطرق الى الحج؟ ولماذا عاد بعد عشرين عاماً لتدارك هذا النقص؟

ليس بالامكان تقديم إجابة قاطعة، ولكن هناك بعض الاحتمالات التي منها: انّ انهماك هذا الفيلسوف بشتى الاعمال، والصراعات السياسية الاجتماعية، لم يسمح له بكتابة هذا المبحث. وهناك احتمال آخر يمكن ان

---

١ ـ بداية المجتهد، ج ١، ص ٣٨٠.

يكون معقولاً وهو انّ ابن رشد قد اجل الكتابة عن الحج الى حين أدائه لمناسك الحج ومعايشة تلك المناسك والاجواء، لأنّ المرء حينما يعايش الفريضة يكون أكثر قدرة على التحدث عنها وبيان أحكامها.

طبعاً لم تتطرق ترجمة حياته الى سفره للديار المقدسة وأدائه لمراسم الحج، ونحن لا نعلم ايضاً الى ايّ مدى وعلى اساس اية ظروف كان يأمل في السفر الى الديار المقدسة، ولكن هذا الأمل لابد ان ينتهي عند نقطة معينة، وحينذاك يمكن للمرء ان يتخذ قراراً آخر بشأن ما اراد ان يقوم به.

على اية حال انبرى ابن رشد لكتابة مبحث الحج قبل فوات الأوان وضياع الفرصة، فتدارك ما كان يُعدّ نقصاً او عيباً في كتاب «بداية المجتهد»، فأصبح هذا الكتاب حينذاك دورة كاملة من مباحث علم الفقه، مكتوبة باسلوب جميل، وعلى اساس التحقيق والاجتهاد.

كان يؤمن ايماناً عميقاً باسلوب التحقيق والاجتهاد ويرى انّ باب الاجتهاد ينبغي ان يبقى مفتوحاً دائماً. ويشير المقطع الاول من عنوان هذا الكتاب ـ اي بداية المجتهد ـ الى ان ابن رشد قد دخل الى عالم الاجتهاد وقطع الخطوة الاولى في هذا الطريق. بينما يشير المقطع الثاني من العنوان ـ اي نهاية المقتصد ـ الى انه اذا رغب أحد في معرفة آراء الفقهاء في شتى الأبواب الفقهية، فبمقدوره الرجوع الى هذا الكتاب والافادة منه. والأمر الآخر الكامن في أنتخاب هذا العنوان هو انّ ابن رشد كان يشكك في اجتهاد كثير من الفقهاء الذين سبقوه ويضعهم ضمن طائفة المقلدين. وقد تحدث بالتفصيل في هذا الأمر، في كتابه الآخر «الضروري في اصول الفقه». الذي يُعدّ تلخيصاً لكتاب «المستصفى من علوم الاصول» للغزالي.

قد يقال: لماذا كان ابن رشد يشكك في اجتهاد كثير ممن سبقه من الفقهاء، بينما لبعضهم آثار فقهية قيمة وكتب مفيدة؟

لابد من القول في الاجابة انّ حفظ آراء المجتهدين ونقل كلماتهم، امر

يختلف عن ذلك الشيء الذي يدعى بقوة الاجتهاد المقدسة. ويرى ابن رشد انّ كثيراً من الفقهاء السابقين لا تتوفر فيهم مؤهلات الاجتهاد ومستلزماته الاساسية، فلم يخرجوا الى ما هو أبعد من نقل آراء المجتهدين وكلماتهم. اي انّ هناك بوناً شاسعاً بين الاجتهاد وبين نقل كلمات المجتهد.

الخطوة الاولى في طريق الاجتهاد هي دراسة وبحث كيفية اجتهاد صحابة الرسول ﷺ ومؤسسي المذاهب الفقهية. ولسنا بصدد التحدث عن اجتهاد الصحابة ولا تتوفر لدينا معلومات ذات بال عن كيفية اجتهادهم، ولكن الامر الذي لاشك فيه هو انّ مؤسسي المذاهب الفقهية كانوا مجتهدين، وأنّ مبادئ اجتهادهم واضحة ايضاً.

ان ايمانه بانفتاح باب الاجتهاد ادى به الى رؤية الفضاء الفقهي واسعاً. وانبرى في ظل هذا الفضاء الواسع، لتقويم علم المنطق والفلسفة وفق القيم والموازين الفقهية. ويعلم الأخصائيون في القضايا العقلية جيداً انّ احكام المنطق هي عبارة عن قانون الفكر، ولابد ان يقوّم ويُعيَّر كل شيء متصل بعالم الفكر، وفق الموازين المنطقية. لكنّ ابن رشد يتحدث هنا بطريقة اخرى، فينطلق من منطلق الفقيه لتقويم المنطق والفلسفة. أي انه بدلاً من ان ينظر الى علم الفقه في مرآة المنطق، نظر الى علم المنطق والفلسفة في مرآة علم الفقه.

لاشك في ان كتاب «فصل المقال وتقرير فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، احد أهم الكتب التي سعت للتوفيق بين الدين والفلسفة. ويتحدث ابن رشد في هذا الكتاب عن الدافع من وراء تأليفه فيقول:

«فانّ الغرض من هذا القول ان نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، ام محظور، ام مأمور به على جهة الندب ام على جهة الوجوب...»[١].

١ـ فصل المقال وتقرير فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ١٣.

هذه العبارة توضح انّ مزاولة الفلسفة وعلم المنطق ليست غير متعارضة مع علم الفقه فحسب، وانما هي لازمة على اساس المعايير الفقهية ايضاً. ونراه يتحدث من موقع الفقيه، فيوجب التفلسف والتفكير المنطقي، بوحي من الحكم الفقهي.

السؤال الذي لابد من إثارته هنا هو: هل لابد لنا من اجل التفكير فلسفياً ومنطقياً، التمسك بالحكم الفقهي الذي يُعدّ واجباً شرعياً، ام انّ مصدر هذا اللون من الفكر هو نوع من الحيرة الباطنية التي تثير اكثر التساؤلات اساسية حول الوجود؟

لربما ثمة إجابات مختلفة على هذا السؤال، غير انّ ابن رشد قد اراح بال الفيلسوف حينما اصدر حكماً فقهياً بوجوب التفكير الفلسفي. ولاشك في انّ ابن رشد وأمثاله قد دخلوا الى عالم الفلسفة انطلاقاً من الواجب الشرعي والحكم الفقهي الذي يوجب التفكير.

صحيح انّ ابن رشد يفتي بوجوب التفكير الفلسفي ويعزّز بهذه الطريقة من موضعه الشرعي، لكنه حينما يصدر هذه الفتوى، يعمل منذ البداية على تحديد نوع الفكر واسلوب التفكير، ويغلق طريق الخروج منه. ولذلك يعتقد على اساس هذه الفتوى اننا ومن اجل ان نفكر تفكيراً فلسفياً فلابد من النظر الى موجودات العالم كامور مصنوعة، ونلتفت الى دلالاتها على وجود الصانع.

لاشك في اننا كلما حصلنا على معلومات أكبر عن كيفية مصنوعية الموجود، تزداد معلوماتنا عن صانعه، لأنّ دلالة الموجود على وجود الصانع، نابعة من وضوح جانب مصنوعيته. ويطرح ابن رشد هذه المسألة الأساسية المهمة في صورة قضية شرطية فيقول:

«ان كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ـ أعني من جهة ما هي مصنوعات ـ فانّ

الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وانه كلما كـانت المـعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم. وكان الشارع قـد نـدب الى اعـتبار الموجودات، وحث على ذلك، فبيّن انّ ما يدل عليه هذا الاسـم إمـا واجب بالشرع وإما مندوب اليه»[١].

اذن هو يرى: اذا كان عمل الفلسفة هو دراسة الموجودات كـمصنوعات ودلالتها على وجود الصانع، فلابد لنا من الاعتراف بانَّ ما يجري تحت اسم الفلسفة، يجب أنْ يكون حسب الحكم الفقهي: واجباً، او مستحباً.

وتكشف هذه الكلمات عن النمط الفكري الذي يفهم به ابن رشد الفلسفة، والتفكير الفلسفي، وتشير الى كيفية السير في الطريق الذي يوصل الى التوفيق بين الفقه والفلسفة. وكان بحاجة الى اذن من علم الفقه للـدخول الى عـالم الفلسفة، ولذلك كان مضطراً لتغيير نمط رؤيته الى موضوع الفلسفة بما يتفق مع ما هو مطلوب في علم الفقه.

فالمعروف انّ موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود»، غير انّ ابن رشد اختلف عن الفلاسفة بهذا الشأن فاعتبر موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو مصنوع». والسؤال الذي يطرح ضمن هذا السياق هو: اذا كان عـمل الفلسفة الأول هو النظر الى الموجود كمصنوع وادراك دلالتـه عـلى وجـود الصانع، فهل هناك تفاوت بين المتكلم والفيلسوف؟

ابن رشد يعلم جيداً انّ المتكلمين يؤمنون ايماناً راسخاً بـحدوث العـالم وصنعه، ويستدلون بهذا الموجود المصنوع على إثبات وجود الصانع، وهذا ما ينسجم تماماً مع المعايير الفقهية. ورغم ذلك نراه ينتقد المتكلمين بحدة حتى انه يصفهم بالمرضى، ويقول بأنَّ الأحكام الشرعية المفيدة لمعظم النـاس لا تجلب للمتكلمين شيئاً سوى الانحراف والضـلالة. ويـعتقد هـذا الفـيلسوف

---

١ ـ المصدر السابق.

المشائي انّ المتكلمين لديهم أفكار مضطربة وقلب غير سليم، ويتحدثون عن المتشابهات دائماً لايجاد الفتنة والفساد. كما يضعهم ضمن تلك الفئة من الناس التي تنطبق عليها الآيتان القرآنيتان: ﴿فأما الذين في قُلُوبِهم زيغٌ فيتَّبعونَ ما تشابه منهُ ابتغاءَ الفتنة﴾[١]، ﴿وما يُضلُّ بهِ الّا الفاسقين﴾[٢]، حيث يشير الله تعالى في هاتين الآيتين الى ضلال اهل الفسق، ويذم اهل الفتنة لاتّباعهم للامور المتشابهة[٣].

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو: ليس من الغريب ان يوجه الفيلسوف انتقاداً للمتكلم، لذلك بمقدور ابن رشد او اي فيلسوف آخر توجيه الانتقاد والمؤاخذة الى مواقف المتكلمين وطريقتهم، والتأشير على نقاط الضعف والثغرات في كلماتهم، لكنّ الغريب في الأمر هو انه بالرغم من هذه الحملات الشعواء القاسية على المتكلمين، نراه قريباً من مواقفهم وأفكارهم في كثير من الأحيان، ويتحدث بطريقتهم واسلوبهم من اجل ايجاد لون من التوفيق والانسجام بين الفقه والفلسفة.

ابن سينا الذي يعد على رأس قائمة كبار فلاسفة العالم الاسلامي، لم يجد في نفسه حاجة الى شيء عدا التأمل في الوجود، من اجل اثبات وجود البارئ تعالى. لذلك نراه بدلاً من اعتبار الوجود المخلوق او المصنوع شاهداً على وجود الله تعالى ـ كما هو حال ابن رشد ـ يرى انّ وجود الله شاهد على اي شيء آخر، مستشهداً بالآية الكريمة ﴿أوَلَم يكف بربكَ انه على كل شيءٍ شهيد﴾[٤]. ومن الواضح ان ادراك هذه الحقيقة المتعالية والبسيطة في نفس

١ـ سورة آل عمران، الآية ٧.

٢ـ سورة البقرة، الآية ٢٦.

٣ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ٨٦.

٤ـ سورة فصلت، الآية ٥٣.

الوقت، لا يتاح لكل أحد عدا «الصديقين». ويُعدّ ابن سينا من الصديقين، ولذلك ينطلق لاثبات وجود الحق تعالى من خلال التأمل في الوجود:

«تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات، الى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكنّ هذا الباب أوثق وأشرف إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود»[١].

هذه العبارات تؤكد على انّ إثبات وجود البارئ تعالى ليس بحاجة الى البرهان اللمي والدليل الاني، وانما يثبت هذا الوجود الأوحد المنزه عن النقص، من خلال التأمل في الوجود. اي يمكن من خلال هذا الطريق، إثبات وجود الله تعالى، واثبات وحدانيته، وإثبات كماله. وحينئذ سيتضح لنا التباين في نمط التفكير بين هذين الفيلسوفين الكبيرين، اي ابن سينا وابن رشد.

لقد رأينا انّ ابن رشد حينما ينظر الى الموجود، ينظر اليه كمخلوق او مصنوع، ثم ينبري لاثبات وجود الصانع من خلال تأليف دليل إنّي. ولاشك في انه يتحدث بطريقة المتكلمين في قضية جوهرية تؤلف اساس جميع المسائل والقضايا الدينية والعقائدية. ولكنه كان مضطراً لوضع قدمه في هذا الطريق والتحدث من موقع المتكلم، من اجل مدّ جسور الاتصال بين الفقه والفلسفة ويفتي كفقيه او قاضٍ للشرع بجواز او وجوب التفكير الفلسفي. ووفق هذا الاتجاه يمكن القول انّ هذا الفيلسوف معذور في هذا الموقف الى حد بعيد. لكنّ الشيء الذي لا يمكن تجاهله بسهولة هو التعصب الأعمى الملاحظ في عصرنا على المتطرفين من اتباع هذا الفيلسوف.

أحد مواطني ابن رشد والذي يُعدّ من أشد انصاره، ألّف كتاباً في سيرته

١ـ الاشارات والتنبيهات، النمط ٤، ص ٥٤.

وفكره، فعدّه الانسان الوحيد الذي يستحق لقب الفيلسوف[١]. فهذا الكاتب المغربي المعاصر، لم يعتبر ابن رشد الفيلسوف الأوحد في العالم الاسلامي فحسب، وانما تنزّل بابن سينا الى مستوى متكلم من المتكلمين ايضاً، وعده غريباً على الحكمة والشريعة وظالماً لهما. ومن الواضح انّ هذا الكاتب المغربي خرج عن طريق الانصاف والعدالة في التحكيم بين ابن رشد وابن سينا، وتحدث على اساس نمط من التعصب والعرقية، لأننا لو لم نحمل كلامه على محمل التعصب فلابد ان نعترف بأنّه إما لا يميز بين الفيلسوف والمتكلم او انه لم يطالع بدقة آثار هذين المفكرين.

الذين لديهم معرفة بآثار ابن سينا الفلسفية يعلمون جيداً انّ هذا الفيلسوف الكبير عارض بشدة في كثير من الموارد، مواقف المتكلمين ووصف كلماتهم بأنها لا تنسجم مع البرهان المنطقي. وقد وقف الامام الفخر الرازي ـ الذي يعد من كبار مفكري الاشاعرة ـ بوجه ابن سينا دفاعاً عن آراء الأشاعرة وأفكارهم، ويمكن ملاحظة هذا التصدي في الشرح الذي كتبه على كتاب «الاشارات والتنبيهات» لابن سينا.

المطّلعون على شرح الاشارات لفخر الدين الرازي يدركون بما لا يقبل الشك مدى ابتعاد ابن سينا عن مواقف المتكلمين وعدم انسجامه معهم. ولا نلاحظ في جميع آثار ابن سينا ـ ولا مورداً واحداً ـ تحدث فيه ابن سينا على اساس معايير المتكلمين، بينما نلاحظ اقتراب ابن رشد بما يفوق الحد من مواقف المتكلمين وتحدثه على اساس معايير علم الكلام، رغم ما يظهره لهم من انتقادات لاذعة.

بما انه فيلسوف يفكر على اساس المعايير العقلية، فمن حقه ان يعتبر الاجتهاد في الفكر والعقيدة امراً جائزاً بل وواجباً في بعض الاحيان، لكنه

---

١ ـ راجع: عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص ١٤١ ـ ١٧٦.

يسعى لاثبات ان الاجتهاد في العقائد، واجب على اساس حكم الشرع، او انّ وجوب النظر، يمثل حكماً شرعياً. ويغيب عـن بـال ابـن رشـد انّ شـرعية وجوب النظر تستلزم نوعاً من الدور الباطل، ولا يليق بالرجل المفكر القبول بالدور الباطل.

لم يطرح ابن رشد على نفسه التساؤل التـالي: اذا كـان وجـوب النـظر والاجتهاد في العقائد، امراً شرعياً، فكيف يمكن إثبات شرعية الحكم؟ مـن اجل الاجابة على هذا السؤال والخروج من الدور الباطل، ليس هناك سبيل سوى الاعتراف بأنّ شرعية وجوب النظر، ذات منشأ عقلي ايضاً، بل ويمكن عموماً إثبات لزوم الشرع وضرورة الدين، عن طريق العقل.

لم نجد هذه الاجابة وطريقة الحل، في آثار ابـن رشـد، لأنـه يـعتقد ان التحلّي بالفضائل الشرعية امر ضروري، لذلك لا يمكن التساؤل بشأن الأمر الضروري او مناقشته[١].

طبعاً، هذا الكلام صـحيح، إذ لا يـجب إثـارة التسـاؤلات حـول الامـر الضروري، ولكنّ التساؤل عن مدى ضرورة الشريعة الخاصة وكيفية قـبولها على سبيل الضرورة، لا يُعدّ امـراً ضـرورياً. ولم تُـطرح هـذه المسألة بـهذه الصورة في آثار ابن رشد، ولم تُلاحظ في آثاره إجابة على هذا التساؤل.

قلنا في بداية هذه المقالة انّ هذا الفيلسوف الفقيه ورغم ايمانه بأحكـام العقل وعدّه أحد مبادئ علم الفقه، لم يشر في كتابه المهم «بدايـة المـجتهد ونهاية المقتصد» الى موقع العقل، وتجاهل الاشارة اليه ببساطة. وقد أكد على فكرة انفتاح باب الاجتهاد وكرر الاشارة اليها، لكنه قلما تحدث عن ماهية هذه الفكرة وطبيعة انفتاح باب الاجتهاد. ولقد قيل الكثير عن مـاهيتها، ولا زال هناك كلام آخر يمكن طرحه.

---

١ ـ تهافت التهافت، ج ٢، ص ٨٦٦.

عند مراجعة كتاب «بداية المجتهد»، يمكن ادراك انّ ابن رشد لم يحدد نفسه بحدود أحد المذاهب الفقهية المعروفة، وكان بمقدوره الرجوع الى اي مذهب لاستخراج الأحكام من الأدلة المعتبرة. بتعبير آخر: مع انه تربى في اوساط المذهب المالكي، الا انه لم يتأطر باطار هذا المذهب، فانبرى لاستخراج الأحكام الشرعية على اساس موازين المذاهب الفكرية الاخرى. ويرى البعض: بما انه يقول بانفتاح باب الاجتهاد، فقد توفرت لديه القدرة والقابلية على الرجوع الى شتى المذاهب والافادة منها. ومع انّ هذا الكلام صحيح، ولكن يبدو ان هناك آثاراً ونتائج اخرى تترتب على القول بانفتاح باب الاجتهاد، يمكن أن تُعدّ أهم مما ذُكر.

لاريب في انّ الاجتهاد لون من الجهد الذي يُبذل في عالم الفكر. ومن الواضح انّ اي جهد في عالم الفكر، لا يُكتب له النجاح من دون توجيه العقل وإرشاده. لذلك يُعدّ نشاط العقل معتبراً دائماً في طريق العقل، وليس بالامكان العيش بعيداً عن انوار هدايته. والذين يتحدثون عن أحكام العقل يعلمون جيداً انّ هذا الجوهر الشريف ينقسم الى قسمين: عملي، ونظري، وينشط كل قسم منهما ضمن دائرة عمل خاصة. فلا يشك أحد في ايمان ابن رشد بأحكام العقل واصراره على انفتاح باب الاجتهاد، لكنه لم يحدد حدود حكومة العقل، وقلّما تحدث في هذا المضمار.

هل ألّف ابن رشد «تهافت التهافت» رداً على الغزالي أم على ابن سينا؟

ذكرنا فيما سبق انّ كتابي «تهافت الفلاسفة» للغزالي و «تهافت التهافت» لابن رشد، من بين الآثار التي تحظى بأهمية خاصة في الفكر الاسلامي والفلسفة الاسلامية. ويمكننا ان نطّلع من خلال هذين الكتابين على مدى التعارض بين الفكر الفلسفي والفكر الاشعري من جهة، وعلى النمط الفكري لهذين المفكرين الكبيرين في غرب وشرق العالم الاسلامي من جهة اخرى.

لاشك في انّ ابن رشد قد ألّف كتاب «تهافت التهافت» معارضة لكتاب «تهافت الفلاسفة» وللدفاع عن الفلسفة. ولكنّ الدفاع الملاحظ في هذا الكتاب لم يكن سوى دفاع عن أفكار ارسطو وبالطريقة المنعكسة في مرآة ذهن ابن رشد. فكان ابن رشد منجذباً لأفكار أرسطو ومسحوراً بها الى درجة لا مثيل لها في التاريخ. فكان يعتبره «المثل الأعلى» و «النموذج الكامل للبشرية»، وانه لم يصل الى مستواه اي انسان. بل ويذهب الى ما هو أبعد من ذلك فيعتبره الفيلسوف الوحيد المشمول بعناية الله، والذي استطاع انّ يعرض الحقائق على اصحاب الاستعداد.

ابن رشد يعتبر إدراك الحقائق والماهيات أعلى مراحل الكمال والمعرفة

من جانب، وينظر الى ارسطو كمعلم لطريق البرهان من جانب آخر. كما انه يعتبر البرهان نوعاً من انواع الوحي الالهي، لكنه ليس من نوع وحي الأنبياء. اي انه يعتبر كل نبي حكيماً لكنه لا يعتبر كل حكيم نبياً.

اذن على ضوء ما ذكرناه يتضح مدى ارتباط ابن رشد بأرسطو، ولماذا كرّس جلّ اهتمامه وعنايته لكتابة ثلاثة شروح على كل أثر من آثاره: شرح كبير، وشرح متوسط، وشرح صغير. ولربما لهذا السبب بالذات وللجهود التي لا سابقة لها التي بذلها ابن رشد في شرح آثار ارسطو، وصفه البعض بأنه أكبر شارح لأرسطو.

لم يكن ابن رشد على معرفة باللغة اليونانية، لذلك اعتمد على آثار ارسطو المترجمة الى اللغة العربية. والأمر الذي لا شك فيه هو انّ جميع الكتب المترجمة الى العربية لم تكن كاملة أو خالية من النقص، بل ان بعضها يعاني من عيوب واضحة. لذلك كان من الطبيعي ان يخطأ ابن رشد في فهم بعض أفكار أرسطو.

قلنا انّ هناك من يصف ابن رشد بأنه أكبر شرّاح أرسطو وأن العالم لم يشهد الى اليوم احداً مثل ابن رشد بلغ اعماق افكار هذا الفيلسوف اليوناني. ولا يخفى على أهل البصيرة انّ هذا الادعاء مصحوب بنوع من المبالغة، وليس هناك دليل محكم يشهد على صحته. ويبدو انّ اولئك الذين يودون ان يكون ابن رشد أكبر شارح لأرسطو، ينظرون الى حجم أعماله وكذلك الى جهوده الدائبة المتواصلة ليلاً ونهاراً. وقد قيل انه لم يتوقف عن مطالعة آثار ارسطو والتحقيق فيها منذ بداية حياته وحتى وفاته عدا ليلة واحدة، وهي الليلة التي توفي فيها والده. ولاريب في انّ هذا الحجم من العمل والجهد لا يتحقق الا في ظل نوع من الحب والانشداد.

هذا الفيلسوف المسلم، يرى من جانب ان مصدر الفلسفة والدين امر واحد، ويعتقد من جانب آخر انّ اي فيلسوف في العالم لا يستطيع ان يبلغ

المقام الفكري الذي بلغه أرسطو، كما لا يمكن ان تُقاس بفلسفته اية فلسفة اخرى في العالم. وعلى هذا الضوء فانّ استغراقه في افكار أرسطو وهيامه بها امر لا يضاهيه شيء سوى ايمانه بالقرآن وكلام الوحي. لذلك حينما يتحدث عن التوفيق بين الفلسفة والدين، انما يشير الى هذا الامر بالذات. كما يشير اليه ايضاً قوله بالحقيقة المزدوجة.

الذين يعلمون مدى تتيم ابن رشد بأرسطو، لا يداخلهم التعجب حينما يقول بأنّ من واجبه ان يؤدي ما لأرسطو من حق في عنقه، وأنّ من واجب الجميع التعبير عن شكرهم وتقديرهم لأفكاره. والحقيقة هي انّ ابن رشد قد تأثر بأفكار ارسطو حتى في فكرته هذه، لأنّ الفيلسوف اليوناني الكبير قد أكد في مقدمة كتابه «ما بعد الطبيعة» انّ من الواجب عليه شكر وتقدير أفكار وتعليمات المفكرين الذين سبقوه.

يعتقد ابن رشد انّ ما خلّفه المفكرون القدامى في مجال الفكر والفلسفة لا يساوي شيئاً قياساً بما خلفه أرسطو. واذا كان ارسطو قد أوجب اداء الشكر لتلك الامور الصغيرة او التي لا تكاد تساوي شيئاً، فلابد ان يكون اداء الشكر والاحترام لما خلفه ارسطو، اضعافاً مضاعفة. ويرى ابن رشد ان الطريقة التي يجب ان نؤدي فيها الشكر والاحترام لأفكار ارسطو يجب ان تكون من خلال ايلاء اهمية خاصة لكلماته وشرح أفكاره وآرائه[١]. ويُعدّ هذا العمل من قبل الحكماء نوعاً من الشريعة الخاصة، إذ يمكن من خلال دراسه ذات الموجودات وماهيتها، التوصل الى ادراك افضل لخالق الوجود وصانعه. ويعتقد ابن رشد انّ الدراسات الفلسفية للموجودات، لاسيما ما يتصل منها بأفكار ارسطو، تمثل اشرف العبادات وأفضل الطاعات.

---

١ ـ جوامع السماع الطبيعي، ص ٧ ـ ٨، نقلاً عن: ابن رشد سيرة وفكر، ص ١٧٩.

الترجمات اللاتينية لآثار ابن رشد طرحت موضوع انشداده الى افكار أرسطو بطريقة اخرى، فاشارت الى انه يعتبر ارسطو ذا مكانة تفوق مكانة الانسان. واشار «ايرنست رينان»[١] الى هذا الموضوع في كتاب «ابن رشد والرشدية»، استناداً الى بعض الترجمات اللاتينية لآثار ابن رشد، لكنه عبّر عن شكه في صحة انتساب مثل هذا الرأي اليه[٢].

الشك الذي ابداه رينان، صحيح، إذ لم يلاحظ اي كلام له بهذه الصراحة في جميع آثاره، اضف الى ذلك انّ هذا الرأي لا ينسجم مع بعض اصوله الفكرية. ومع ذلك لابد من الاعتراف بأن عشق ابن رشد لأفكار ارسطو لا يقاس به حبه لأي شيء آخر في حياته.

والحقيقة هي انّ الحب بلا حدود والانشداد قلبياً من دون قيد او شرط الى شخص ما او حتى الى موضوع ما، يدفع بالمرء كي لا يكون حكماً منصفاً في ذلك الشخص او الموضوع لأنّ «حبّ الشيء يعمي ويصمّ». ولذلك فالمواقف التي يقفها ابن رشد ازاء ارسطو، تعني رفضه البات ومن دون نقاش لأي كلام تُشم منه رائحة المعارضة لفكرة من أفكار أرسطو. ليس هذا فحسب وانما يعتبر اي شك في صحة أفكار أرسطو لوناً من الانحراف عن الطريق الصحيح.

اذن فالمواقف المعارضة التي أبداها ابن رشد حيال ابن سينا والفارابي وحتى العديد من الشخصيات الاخرى، ناشئة من هذا الامر بالذات، لأنه يعتبر كلام أرسطو في اي باب من ابواب الفلسفة، هو الكلام الاخير، وأما اولئك الذين يعارضون هذا الفيلسوف العالمي الكبير ويخالفونه، انما يعودون الى الماضي ويأخذون بالكلمات القديمة البالية.

صفوة القول هي انه يرى أنّ من يخالف أرسطو، لا ينطلق في طريق

1_ Ernest Renan (1075 - 1141)

٢ـ ابن رشد سيره وفكر، ص ١٦٧.

التكامل، بل كلما ابتعد المخالفون عن أفكاره، كلما غرقوا في مستنقع الرجعية وعبادة القديم. لذلك يرى ابن رشد انّ الفلسفة قد بلغت ذروة كمالها بابن رشد، ومن يعرض عن طريقه، ينحرف عن مصدر الكمال ومنبع التعالي.

يُعدّ أرسطو طبقاً لأفكار ابن رشد أعظم فيلسوف في العالم، ورائداً للفلسفة، وانساناً الهياً كاملاً. وانبرى هذا الفيلسوف في شرحه لكتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو ـ الذي فُقد اصله العربي ـ لترجمة حياة هذا الفيلسوف وإطرائه، وعدّه مجدداً ومكمّلاً في ثلاثة علوم: علم المنطق، والعلم الطبيعي، وعلم ما بعد الطبيعة، اعتقاداً منه في انّ ما قاله المفكرون الذين سبقوه في هذه العلوم، لم يكن صحيحاً، ولم يستطع المساهمة في تقدم هذه العلوم وتطورها. ولهذا السبب حينما انتشرت آثار ارسطو، اعرض الناس عن كتب القدماء واسدلوا عليها ستار النسيان.

ويعتقد ابن رشد ايضاً انّ آثار افلاطون هي الوحيدة التي يمكن ان تكون قريبة من العلم، ومع ذلك ليس فيه ما يمكن ان يضاهي افكار ارسطو. ويبرر ابن رشد وصفه لأرسطو بالمكمل والمتمم بأنه منذ زمان هذا الفيلسوف والى زمان ابن رشد لم يظهر احد بمقدوره ان يضيف شيئاً يستقطب الاهتمام، الى كلمات ارسطو وأفكاره، وهذا ما يُعدّ امراً خارقاً للعادة وعجيباً. ثم يصل ابن رشد الى النتيجة التالية: بما انه لا يتوافر هذا الحجم من القابليات العلمية والفكرية بشكل طبيعي في الأشخاص، فلابد من الاعتراف بأنّ ارسطو ليس موجوداً بشرياً، وانما هو انسان الهي كامل[1].

مما سبق يتضح انّ ابن رشد يعتقد بأنّ الريادية لا تتعارض مع الالهية فقط، وأنّ أرسطو شخصية فذة ومميزة، وكذلك رجل مجدد ورائد، وانسان الهي كامل. ويظهر من جميع ما أفضى به ابن رشد بشأن أرسطو في مناسبات

---

١ ـ ابن رشد سيرة وفكر، ص ١٧٢.

شتى، انّ هذا الفيلسوف اليوناني الكبير، شخصيته لا نظير لها في جميع عصور التاريخ، وأنه قد طرح أفكاره بطريقة ليس بوسع اي مفكر آخر ان يتحدث بما يتعارض معها. ويذهب ابن رشد الى ما هو أبعد من ذلك فيتحدث بطريقة يرفض فيها ويدين اي كلام يمكن ان يثير الشك او التساؤل حول أفكار أرسطو.

السؤال الذي لابد ان ينطلق هنا هو: هل الطريقة التي يتحدث بها ابن رشد عن ارسطو، شبيهة بطريقة تحدث الفيلسوف عن الفيلسوف ام انها على غرار الطريقة التي يتحدث بها مريد الحلقة الصوفية عن مراده ومرشده؟

ليس من السهل الاجابة على هذا السؤال، إذ ليس بوسع أحد ان يدّعي بأن موقف ابن رشد ازاء أفكار ارسطو شبيه بموقف الفيلسوف ازاء أفكار فيلسوف آخر. فالرجوع الى تاريخ الفلسفة يكشف عن انه لا يوجد على مدى جميع العصور فيلسوف كانت علاقته مع فيلسوف آخر بنفس الطريقة التي يتعامل بها ابن رشد مع أرسطو من حيث التأثر والانصياع من دون نقاش، والايمان بأفكاره من دون قيد او شرط. فالذي لا شك فيه هو انّ العقل الفلسفي عقل نقاد، والفيلسوف يتعامل مع جميع الأفكار بعين النقد والتمحيص. وكان أرسطو ـ نفسه ـ يتميز بالعقل النقاد الممحص، فاستطاع من خلال نظرته الناقدة ان يبتعد عن استاذه افلاطون، ويُحدث كل هذه التغييرات الاساسية في المذاهب الفلسفية والافكار التي كانت شائعة قبل عهد سقراط. ولو كان ارسطو قد وُلد في أيام ابن رشد والظروف الجغرافية التي يتميز بها محل سكناه، لربما فكر بطريقة اخرى، ولأعاد النظر بما كان قد حدث في اليونان القديمة.

على هذا الأساس يمكن القول انّ ابن رشد كان أشد أرسطية من ارسطو نفسه، ولم يكن لديه الاستعداد لدراسة ارسطو خارج قالبه اليوناني. واعتقد انه لو كان قد وُجِّه السؤال التالي الى أرسطو: هل أنت فيلسوف أرسطي؟

لأجاب كلا، لأنه لو كان يعتبر نفسه أرسطياً كـاملاً، فـلن يكـون بـمقدوره الخروج عن إطار أفكاره، ولظل حبيساً في باطن قوالب سلسلة من المفاهيم، بينما نحن نعلم لو أنّ عمر هذا الفيلسوف قد امتد الى أكثر مما كان عليه لبادر الى خلق افكار جديدة اكبر مما حملته آثاره.

فالانسان المفكر يبحث عن التعالي باستمرار، فينطلق خلال هذا البـحث الى ما وراء ذاته، ولذلك يقول بعض كبار رجال الفكـر، «الانســان هـو ذلك الشيء الذي لا حاضر له». فالوحيدون القادرون على التعالي والانطلاق الى ما وراء انفسهم، هم اولئك الذين لا يحبسون انفسهم في قفص بعض المفاهيم. فالفيلسوف الذي يدّعي العلم والمعرفة وينطلق لبحث قضايا الوجـود، هـل يسمح لنفسه الانحباس بين قالب أفكـار شـخص واحـد، مـهما كـان هـذا الشخص؟ فالمعرفة ليست بالشيء الذي يمكن ان يُلَخَّص في نظام فكـري خارجي، وانما هي ذلك الشيء الذي يمكن أن ينفي حتى نفسه. والانســان كائن يستطيع في ظل المعرفة الشعور بالاضطراب مما هو موجود. ولاشك في انّ هذا الاضطراب، هو الذي يعمل على التغيير.

يُعدّ ابن رشد فيلسوفاً، لكنه فيلسوف غارق في بحر أفكار فيلسوف آخر، ولا يسعى لانقاذ نفسه من هذا الغرق. انه ليس لا ينتزع نفسه من هيمنة أفكار أرسطو فحسب، وانما يود لو يصبح سائر مفكري العالم ارسطيين أيضاً. ومن إفرازات هذا اللون من النمط الفكري، أنْ يُعدّ كل فيلسوف او مفكر يخرج عن إطار نظام ارسطو الفكري، ضالاً ومخطئاً. وعلى اساس هذا النمط الفكري، يضع ابن رشد آراء الفارابي وابن سينا في سلة الخرافات والمهملات، ويصف مواقفهما الفكرية بأنها اوهن من مواقف المتكلمين الفكرية.

لقد ذكر ابن رشد في كتاب «تهافت التهافت» اسم ابن سينا نحو ثمانين مرة، وقد وصفه بالمتكلم الجدلي. ويرى كذلك انّ الفارابي وابـن سـينا قـد تصرفا في النصوص الفلسفية وقاما بتأويلها، بـغية التـقرب الى المـتكلمين.

ويكشف موقف ابن رشد الفكري ازاء الحكيمين الكبيرين ـاي الفارابي وابن سينا ـ عن وجود نوع من سوء التفاهم والغربة بين مفكري العالم الاسلامي بدلاً من حسن التفاهم والقرابة. وتزداد هذه الحالة بين مفكري المغرب الاسلامي ومفكري المشرق الاسلامي.

ابن رشد الذي كان يعيش خلال القرن السادس الهجري، يتّهم الفارابي وابن سينا بأنهما اقبلا على التأويل للتقرب الى المتكلمين، فساعدا بواسطة هذا التأويل على ضياع الفلسفة. ومن جانب آخر كان الامام فخر الدين الرازي المعاصر لابن رشد، يمسك بالقلم، كمتكلم اشعري، لانتقاد ابن سينا وتقريعه بسبب افكاره الفلسفية. فكانت جريرة ابن سينا من وجهة نظر ابن رشد هي انه كان متكلماً من اهل الجدل ومبتعداً عن أجواء الفلسفة، بينما كان الفخر الرازي ينظر اليه كفيلسوف، وعدو لدود لعلم الكلام!

قلنا انّ ابن رشد والفخر الرازي، كانا يعيشان في القرن السادس الميلادي، ولم يكن يفصلهما زمن كبير عن الفترة التي عاشها ابن سينا الذي توفي في القرن الخامس الهجري. والذين لديهم معرفة بآثار الفخر الرازي يعلمون جيداً بأنه مفكر كبير ويتميز بقابلية كبيرة على نقد الأفكار والتشكيك فيها. كما كان ابن رشد مفكراً أيضاً وبرهن على قابليته الفكرية من خلال آثاره المتعددة. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا هذا البون الشاسع بين تقويم هذين المفكرين للمواقف الفكرية لابن سينا؟ فكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد يهبط بالمكانة الفكرية لابن سينا الى مستوى متكلم جدلي، بينما تحدث الامام فخر الدين الرازي بطريقة اخرى عن ابن سينا في شرحه لاشاراته. فقد وجد الرازي في هذا الكتاب ـاي الاشارات ـ نفسه أمام فيلسوف كبير وعدو لعلم الكلام.

ما هو مسلَّم به ان ابن رشد والفخر الرازي قد تخندقا بوجه ابن سينا، وهبّ كل منهما للنيل منه بطريقته الخاصة، غير انّ الذي يثير الدهشة، انهما

يتناقضان في نوع المؤاخَذة التي يؤاخذانه عليها. ولو كان لدى ابن رشد اطلاع واضح بالتيارات الفكرية التي شهدها الشرق الاسلامي، فلربما أعاد النظر في كثير من أفكاره، ولما طرح بعض كلماته غير الناضجة. ويبدو انّ الفاصل الجغرافي الكبير بين المنطقتين، كان ذا تأثير على عدم الاطلاع والغربة الفكرية.

من بين الأدلة التي يمكن ان تساعد على تأييد هذا الرأي هو انّ ابن رشد ينظر الى جميع المتكلمين بعين واحدة، ويتحدث عن جميع أطيافهم بحديث واحد تقريباً. لذلك نراه قلما يشير الى التباين الجوهري بين الأشاعرة والمعتزلة، اي انه يتجاهل العقلانية القوية عند المعتزلة.

الحركة العقلية المعتزلية لم تظل غائبة عن عين ابن رشد فقط، وانما لم يستطع عدد كبير من المفكرين المغاربة ادراك عمقها الى يومنا هذا. وتخرج عن دائرة هذا البحث، دراسة العمق الفكري للحركة العقلية المعتزلية، والدور الذي لعبته في التغييرات الفكرية والاجتماعية التي شهدها العالم الاسلامي.

طبعاً لابد من الانتباه الى الأمر التالي وهو انّ جهل ابن رشد وسائر مفكري المغرب الاسلامي بأفكار المعتزلة العميقة، يمكن ان يكون طبيعياً الى حد ما، لأنّ الاخفاق السياسي الذي واجهه المعتزلة وشيوع الأفكار الأشعرية، امر ادى الى إغلاق جميع الطرق، ولم يكن بوسع البعيدين عن مدرستي بغداد والبصرة، معرفة ما طرأ على هذين المذهبين الفكريين.

اذن تعرض ابن سينا ـ الذي لم يرتبط بأيّ من هذين المذهبين ـ الى هجوم من جانبين: فهوجم بشدة من قبل بعض الاشاعرة كالغزالي والفخر الرازي، وتلقى حملة عنيفة من قبل فيلسوفٍ مثل ابن رشد. ولاشك في ان دراسة هذين الهجومين الموجَّهين من جانبين مختلفين ومتضادين لأفكار ابن سينا، سيساعد من جانب على ادراك الوقائع والأحداث الفكرية، ويكشف من جانب ثان عن ماهية الشخصيات المهاجمة.

لاريب في انّ الهجمات العنيفة التي قادها الغـزالي والفـخر الرازي ضـد افكار ابن سينا، كانت تهدف الى الدفاع عن الدين. اي انهما رفعا لواء معاداة ابن سينا كفيلسوف، ذوداً عن الاصول والعقائد الاسلامية، لاعـتقادهما بأنّ أفكاره الفلسفية لا تنسجم مع الاصول الاسلامية. اما الهجمة التي شنها ابن رشد على ابن سينا، فكانت دفاعاً عن ارسطو. فاذا كان الغزالي والفخر الرازي قد عبرا عن قلقهما لانحراف ابن سينا عن الاصول الاسلامية، فقد عبّر ابـن رشد عن استيائه من ابن سينا لابتعاده عن أفكار أرسطو.

فيما سبق ذكرنا بأنّ ابن رشد يعتبر النتيجة التي يعطيها البرهان، نوعاً من انواع الوحي وجزءاً من أقسام الكلام الالهي. ولكن لابد أن نعلم بأنه يبحث عن البرهان المعتبر، في فلسفة أرسطو فـقط. لذلك يـعتبر مـعارضة أفكـار أرسطو او التشكيك فيها، معارضة للكلام الالهي وتشكيكاً فيه: «... وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين»[١].

هكذا نفهم من هذه العبارة بأنَّ ما يقع في دائرة الادراك عن طريق البرهان، يُعدّ قسماً من أقسام الكلام الالهي. ولكن بما انّ ابـن رشـد لا يـبحث عـن البرهان المعتبر إلّا في أفكار أرسطو، فمن السهل ان ندّعي بأنّه يـعتبر أيـة معارضة لأفكار ارسـطو لونـاً مـن الضـلال والانـحراف عـن جـادة الحـق والصواب.

طبعاً، لم يستخدم ابن رشد كلمة «فيلسوف»، واستخدم كلمة «العـلماء» بدلاً منها، وهم الذين تحدثت عنهم الأحاديث الاسـلامية كـورثة للأنـبياء. ولكن بما انه لا يبحث عن البرهان المعتبر إلّا في اسلوب أرسطو المنطقي، فلابد انه يريد بالعلماء، الفلاسفة الأرسطيين لا غير.

اذن على ضوء ما ذكرناه، يمكن ان ندرك عظمة الجريرة التي اقترفها ابن

---

١ ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ٧٣.

سينا والضلال الذي حلّ به من وجهة نظر ابن رشد، لأنه اذا كان التشكيك في أفكار أرسطو انحرافاً عن الحق، فلابد ان يكون ابن سينا من كبار الضالين في التاريخ. وعلى ضوء هذا الاستنتاج يمكن القول بأنّ كتاب «تهافت التهافت» قد ألفه ابن رشد رداً على أفكار ابن سينا قبل ان يكون رداً على ابي حامد الغزالي.

الباحثون في تاريخ الفلسفة الاسلامية يعتبرون كتاب «تهافت التهافت» أحد أهم وأفضل الكتب في الدفاع عن الفلسفة، ولكن يجب الاعتراف على ضوء ما تطرقنا اليه، بأنّ عنوان «الدفاع عن أرسطو» أكثر انسجاماً مع هذا الكتاب من اي عنوان آخر، لأنّ ابن رشد يعتقد في هذا الكتاب وفي غيره من الكتب بأنّ المذهب الصحيح في الفلسفة هو المذهب الذي جاء به أرسطو. كما يرى نفسه أولى وأصلح من اي شخص آخر في ادراك هذه الفلسفة وتفسيرها. وليس غريباً ان يهيم ابن رشد بأفكار ارسطو ويعتبره اعظم فيلسوف في العالم، إذ ما أكثر الذين ينجذبون الى أفكار الآخرين ويأخذون بها من دون قيد او شرط. كما ليس بالأمر الجديد ان يعتبر نفسه أجدر من غيره في ادراك فلسفة ارسطو وتفسيرها لأننا نعرف اناساً لديهم مثل هذا الشعور الناشئ إما عن الثقة بالنفس او الاعجاب بها.

ما يبعث على الدهشة والتعجب هو ان ينطلق أحد المفكرين المعاصرين لتبرير هذا الاستغراق والذوبان في أرسطو، معتبراً التوقف عند ارسطو والانشداد الى فلسفته، نوعاً من التقدم[١]، لأنّ ارسطو كان في زمانه نموذجاً كاملاً ومظهراً تاماً للفلسفة والعلوم، ولذلك تُعدّ العودة الى الأفكار الفلسفية والعلمية التي كانت سائدة قبل أرسطو، نوعاً من الرجعية والتخلف. اما بعد أرسطو وحتى ايام ابن رشد، فلم يظهر أحد يستطيع ان يتحدث عن الفلسفة

---

١ ـ ابن رشد سيرة وفكر، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

والعلوم بما هو أسمى من كلام فلاسفة اليونان.

والحقيقة هي انّ هذا الكاتب المعاصر لم يبخل بأي جهد في التعبير عن وفائه وحبه لهذا الفيلسوف من أبناء جلدته، ولاشك في انّ التضامن مع مفكر كبير امر يستحق التقدير، لكنّ الشيء الذي لا زال مبهماً ومن دون إجابة هو: هل من الصحيح ان تُعدّ كل عودة الى الأفكار الفلسفية التي سبقت ارسطو، رجعية وتخلفية؟ وهل سقراط أقل باعاً وأدنى شأناً من ارسطو في الحقل الفلسفي؟

يقول فيلسوف ورياضي غربي معاصر كبير انّ كل ما قيل في الفلسفة بعد سقراط والى يومنا هذا ليس سوى حواش وهوامش على فلسفة افلاطون[١]. فهل يعد كلام هذا المفكر الاوربي ثرثرة لا تقوم على اساس؟

كما يرى مفكرون آخرون انّ العبارات القصيرة التي وصلت الينا من هراقليطس[٢] وبارمنيدس[٣] وغيرهما، تكمن فيها معان عميقة وجميلة لا تستوعبها مائة كتاب. فهل كلام هؤلاء كلام وهمي لا أساس له من الصحة ايضاً؟ وليس من السهل الاجابة على هذه التساؤلات، وليس بوسع أحد ان يدّعي انّ الفلاسفة المتأخرين أعمق فكراً من الفلاسفة الأوائل لأنهم أتوا من بعدهم. فاذا لا يدل التأخر الزماني على أفضلية الادراك. فعلى اساس اي معيار يُدّعى بأنّ العودة الى الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو، رجعية وتخلف؟ ومن هو الذي بمقدوره ان يقول بأن كلام ارسطو في الحركة ونظرته الى

---

١ ـ يُنسب مضمون هذا الكلام الى الفيلسوف المعروف الفردنورث وايتهيد ورد في كتابه «التقدمية والواقعية»:

Process and Reality, A. N. Whitehead, The Free Press, 1979, p. 39.

2_ Heraclitus of Ephesus (fl.c. 500 B.C.)

3_ Parmenides (early 5 th Century B.C.)

حركية العالم، أكثر تقدمية وأفضل من عبارة هراقليطس القـائلة «لا يـمكن الدخول الى نهر مرتين»؟ ومن هو الذي بوسعه ان يدلل على انّ ما ذهب اليه افلاطون في المثل والعقول العرضية هو أدنى من كلام ارسطو في العقل؟ وهل ان كلمة سقراط الخالدة «إعرف نفسك» هي اقل مستوى وقيمة مما ذهب اليه ارسطو في معرفة النفس؟

لا نريد التحدث هنا عن حكمة ايران القديمة ودور حكمائها وتأثـيرهم على المفكرين اليونانيين، ونكتفي بالتذكير بالأمر التالي: لو كان ابن رشد قد اطلع على الحكمة المشرقية في هذه البلاد، لكان قد تحدث بطريقة اخرى، ولما ادعى قط انّ ارسطو اعظم فيلسوف في جميع العصور.

لم يكن ابن سينا عاشقاً لأرسطو، ولم يحبس نفسه بين جدران أفكـاره، كما لم يستسلم لأي فيلسوف آخر. وكان على معرفة كاملة بجميع أفكـار أرسطو، كما لم يكن غريباً على المواقف الفكرية لسائر الحكماء اليونانيين. ولم يبد اي ميل نحو افكار افلاطون، ووصـف بـضاعته العـلمية والمـعرفية بالمزجاة حينما قال: لو كانت آثار افلاطون هي هذه التي وصلت الينا، فلابد ان نقول بأنّ بضاعته في العلم بضاعة مزجاة. ويكشف هذا الكلام عـن انـه يعطي اعتباراً لأفكار ارسطو أكبر من افكار افلاطون.

وتُلاحظ على آثار ابن سينا الشهيرة، ملامح من فلسفة ارسطو، غير انّ هذا الفيلسوف المسلم الكبير أعلن بصراحة في مقدمة كتاب «منطق المشرقيين» انّ ما أورده خلال مؤلفاته، يُعدّ من نوع الحكمة العامة. وقال بأنّه بـادر الى كتابة هذه الآثار لأنه لا يريد ان يشـق العـصا ولا يـتحدث خـلافاً لعـامة الناس[١].

ويشير ابن سينا الى نوع من الحكمة الخاصة توصل اليه يمكن تسـميته

---

١ ـ منطق المشرقيين، ابن سينا، ط القاهرة، ١٩١٠، ص ٣.

بالحكمة المشرقية، لكنه قلّما تحدث عن هذه الحكمة الخاصة اعتقاداً منه بأنّ معظم اهل زمانه لم يكن لديهم الاستعداد لادراكها. وكانت الاوضاع السائدة في عصره اوضاعاً مضطربة ومؤلمة لم تسمح له بالافصاح عن أفكاره الاشراقية الخاصة، وقد عبّر عن استيائه من تلك الاوضاع وأهل ذلك الزمان الذين كانوا يعانون من الجمود الفكري والفهم الغلط[١].

يمكن ان نستشف مما اورده ابن سينا في مقدمة كتاب «منطق المشرقيين» بأنّ الافكار الخاصة التي كانت لديه ولم يكن لدى الناس الاستعداد لادراكها، لم تكن من نوع أفكار أرسطو وافلاطون وسائر فلاسفة اليونان، لأنّ افكار الفلاسفة اليونانيين شاعت بعد تعريبها، بين المفكرين المسلمين، ولم يصر أحد على كتمانها. ولكن يجب ان لا يتصور أحد انّ ابن سينا كان لديه نوعان متباينان من الأفكار، لأنّ الانسان يتميز بشخصية واحدة وهوية واحدة، وهناك ارتباط دائم ومستمر بين الذهن والأفكار الذهنية.

ابن سينا ـ كفيلسوف كبير ـ فضلاً عن معرفته بأفكار الفلاسفة اليونانيين، كان على علم بالحكمة المشرقية لايران القديمة ايضاً. ولذلك كان يتحدث على اساس هذين التيارين الفكريين. ولهذا السبب كان موقفه الفكري يختلف عن المواقف الفكرية لكثير من المفكرين، ولم يكن بوسع الآخرين الانسجام معه بسهولة.

ليس قليلاً عدد اولئك الذين أشكلوا على ابن سينا وعبّروا عن معارضتهم لآرائه. وكان ابن رشد أحد هؤلاء ايضاً، فوقف في خندق الدفاع عن الفلسفة، وانطلق ما استطاع لانتقاد أفكار هذا الفيلسوف الكبير. وحاول ـ وكما نوّهنا ـ التأكيد على ابتعاد ابن سينا عن فلسفة أرسطو، وهو ما يُعدّ في نظره ضلالاً

---

١ ـ بور سينا: حياة عمل وفكر وزمان، سعيد نفيسي، طهران، ١٩٥٤، ص ٢٠٤.

كبيراً. وصدور مثل هذا الموقف عن شخص مرابط في خندق الدفاع عن الفلسفة، يدل على انه لا يعترف بأي فيلسوف آخر غير أرسطو، ولا يعترف بأفكار الآخرين كأفكار فلسفية. وانطلاقاً من هذا النمط الفكري، ينظر ابن رشد الى ابن سينا كمتكلم، وينظر الى افكاره كأفكار كلامية.

أتباع ابن رشد والسائرون على خطاه الفكري، اخذوا يتسعون بأفقهم الفكري، وبدلاً من ان يتحدثوا عن ابن سينا كمتكلم ـ كما فعل ابن رشد ـ اخذوا يصفونه بالفيلسوف الافلاطوني الجديد. والحقيقة هي انّ هؤلاء قد اخطأوا كذلك في فهم الشخصية الفكرية لابن سينا، وارتكبوا خطأ بحجم الخطأ الذي ارتكبه ابن رشد في وصفه له بالمتكلم.

ذكرنا أنّ ابن سينا فضلاً عن معرفته بالآثار الفلسفية للمفكرين اليونانيين، وقف على منابع الحكمة والعقل لايران القديمة ايضاً، ناهيك عن ايمانه بالتعاليم الاسلامية ورغبته الجامحة في التفسير الباطني والوقوف على عمق معاني القرآن الكريم. ولاشك في انّ ابن رشد فيلسوف مسلم ايضاً ولديه معرفة كاملة بفلسفة اليونانيين لاسيما ارسطو، لكن اطلاع ابن سينا على منابع الحكمة والعقل في ايران القديمة، هو الشيء الذي يفصل بين الاثنين ويبعد احدهما عن الآخر.

على ضوء ما سلف، يمكن القول بأنّ ابن سينا، يظهر في بعض آثاره ـ ولربما في شطر من حياته ـ فيلسوفاً مشائياً ينسجم مع ارسطو كثيراً، لكنه يظهر في آثاره الاخرى حكيماً اشراقياً كبيراً يمكن ان يُعدّ متقدماً على شهاب الدين السهروردي في الحكمة الاشراقية. ويقول البعض انّ ابن سينا أشار في كتاب «الانصاف» الى التفاوت بين الحكمتين المغربية والمشرقية، وسلط الضوء على موقفه بهذا الشأن، لكنّ الجزء الأعظم من هذا الكتاب فُقد حينما نُهبت اصفهان ولم يبق منه سوى بعض الموضوعات المتناثرة، التي

ليس بوسعها التمييز بين هذين المذهيبن الفلسفيين[١].

من المحتمل جداً انّ ابن سينا قد وقف على مصادر الحكمة والعقل في ايران القديمة عن طريق الآثار التي فُقدت فيما بعد. فتأثير ثقافة الايرانيين وأفكارهم القديمة خلال المرحلة الاولى من الخلافة العباسية، ليس بالأمر الذي بوسع أحد أن ينكره. وقد أشار أحمد امين الى هذه الحقيقة بوضوح في كتاب «ضحى الاسلام».

ما ندّعيه هو انّ ابن سينا قد تأثر بثقافة ايران القديمة، وقد أضفى هذا التأثر صبغة خاصة على فلسفته. ولم يكن لابن رشد اطلاع على هذا المصدر الثقافي العميق، ولذلك ليس بوسعه الانسجام مع ابن سينا. فقبل ان يُشار اليه كفيلسوف مستقل ومبدع، كان يقف في موقف الشارح لأفكار أرسطو وآثاره. ومع ذلك من الضروري الاجابة على التساؤل التالي: هل كان ابن رشد ناجحاً في شرح أفكار أرسطو؟ وهل كان منسجماً معه في جميع الأفكار والآراء ام انه كان يتحرك في بعض الأحيان خلافاً لاتجاه افكاره؟

للاجابة على هذا التساؤل ينبغي القول: يلاحظ ابتعاد ابن رشد كثيراً عن ارسطو في بعض الأفكار والمواضع، كما هو الحال في القياس العقلي واقسامه. فحينما يتحدث أرسطو عن أقسام القياس العقلي لا يعني سوى جانبها المنطقي، ويقسمها على اساس حكم العقل، بينما يتخذ ابن رشد من التقسيم العقلي والمنطقي الأرسطي اساساً لتقسيم اجتماعي، ثم ينبري بعد ذلك لبحث شتى طبقات المجتمع. وسبق ان ذكرنا ايضاً بأنّ ابن رشد يقسم افراد المجتمع الى ثلاث طبقات هي:

١ ـ أهل البرهان

٢ ـ أهل الجدل

---

١ ـ بور سينا، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

٣ ـ أهل الخطابة

ويمكن تقليص هذه الطبقات الثلاث الى طبقتين او طائفتين هما: طبقة الخواص او النخبة، وطبقة الجمهور. ويلاحظ انّ ابن رشد كان في تقسيمه للطبقات الاجتماعية أقرب الى افلاطون منه الى ارسطو. فالذين لديهم معرفة بآثار افلاطون يعلمون جيداً انه يقسّم المجتمع الى ثلاث طبقات هي: الفئة الحاكمة، والجند، والعمال. كما انه يحدد وظائف ومهام خاصة لكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث. وفي هذا التقسيم الذي يقوم على اساس القياس البرهاني والجدلي والخطابي، تترتب سلسلة من اللوازم والآثار التي من السهل على افلاطون قبولها، بينما تضع ابن رشد امام مشكلات كبيرة.

فلاريب في انّ القياس البرهاني يحظى باعتبار اكبر من سائر انواع القياس، ولذلك يتفوق الفلاسفة ـ الذين هم من اهل البرهان ـ على سائر الطبقات الاجتماعية. ويؤمن افلاطون بتفوق الفلاسفة على سائر الناس، ولذلك نراه يصر على موضوع الحاكم الحكيم. اما ابن رشد الذي يسعى للتوفيق بين الفلسفة والشريعة، فيواجه إشكالاً في تفضيل القياس البرهاني على سائر انواع الكلام. فهل بمقدوره ان يتحدث عن افضلية العقل على الوحي، او يضع الفيلسوف موضع النبي؟

في الحقيقة، لم يتحدث ابن رشد في هذا الموضوع بشكل صريح، غير أنّ اعتقاده الراسخ بأفضلية القياس البرهاني على سائر انواع القياسات يستلزم اعتبار كلام الفيلسوف هو القول الفصل، مع وضع زمام الأمر بيد الفلسفة حين التعارض بين الفلسفة والدين[١].

من اعتراضات ابن رشد الشائعة على ابن سينا هي قوله بأنه يتحدث

---

١ ـ ابن رشد فيلسوف قرطبة، ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٧.

كالمتكلمين ويقترب من مواقفهم الفكرية في بعض الأحيان. وحينما يشير ابن رشد الى مواقف المتكلمين الفكرية يعني انّ افكارهم، سياسية وذات جانب اجتماعي قبل ان تكون فلسفية ولا نستطيع ان نشكك في هذا الجزء من كلام ابن رشد لأنّ المتكلمين لم يبتعدوا عن السياسة في كثير من مواقفهم الفكرية، ويركزون على الجوانب الاجتماعية. ولم يكن الاختلاف الفكري بين الفصيلين الكلاميين الرئيسيين ـ اي المعتزلة والأشاعرة ـ بعيداً عن القضايا السياسية والاجتماعية، بل ويمكن القول بأنّ اصول المعتزلة الخمسة هي في حقيقتها امور سياسية واجتماعية وإن كانت في ظاهرها دينية وعقائدية.

كثير من الشخصيات المعتزلية حينما تتحدث عن اصل «التوحيد»، نراها تقول بنفي الصفات وتؤكد على فكرة «نيابة الذات عن الصفات». وتثار في هذه المسألة التي تركز على تنزيه البارئ تعالى، قضية سياسية واجتماعية مهمة. فالذين لديهم معرفة بتاريخ الاسلام يعلمون انّ الامويين كانوا يروّجون ان حكومتهم وأعمالهم وممارساتهم الهية، ولذلك ليسوا مسؤولين امام الأمة. بتعبير آخر: انهم كانوا يريدون ان يكونوا أحراراً فيما يفعلون ولا يحق للرعية الاعتراض على اية ممارسة من ممارساتهم. ويتحقق هذا اللون من التفكير حينما يحمل الناس فكرة أنّ ارادة الله مثل ارادة الانسان. اي حينما تُقاس صفات الله بمقياس صفات الانسان، يقترب النمط الفكري للامويين من التحقق على صعيد الواقع. لذلك ادرك كثير من المعتزلة هذا الأمر وسعوا لمعارضة هذا النمط الفكري من خلال قولهم بـ «نفي الصفات» و «نيابة الذات»، فضلاً عن تأكيدهم على لزوم الايمان بـ «الوعد والوعيد» وضرورة العقاب والثواب في الدار الآخرة، وكذلك التركيز على اختيار الانسان وما يترتب بسببه من مسؤولية.

الاصل الآخر الذي يؤكد عليه المعتزلة ـ ويؤمن به الشيعة ايضاً ـ هو «العدل الالهي». فطبقاً لهذا المبدأ بما أنّ الله قد خلق الناس أحراراً مختارين،

فلابد ان يكون كل امرئ مسؤولاً عن عمله، ويتحقق ثواب الله تعالى وعقابه طبقاً لوعده ووعيده. اي ان تحقق العذاب في عالم الآخرة دليل على حرية الانسان ويبرهن على مسؤوليته في هذا العالم. ويتصل مبدأ «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» بحرية الانسان واختياره ومسؤوليته.

ولم يكن متكلمو المعتزلة بعيدين عن السياسة في أصلهم الآخر وهو «المنزلة بين المنزلتين»، وقد ارادوا به فرقة الخوارج. فهذه الفرقة المتطرفة كانت تكفّر مرتكب المعصية الكبيرة وتفتي بقتله. وترشحت عن هذا النمط الفكري نتائج مأساوية خطيرة ليس بوسع العقلاء تجاهلها. وصفوة القول هي انّ آراء المتكلمين وإن كانت ذات صورة دينية، الا انها كانت على صلة وثيقة بعالم السياسة والشؤون الاجتماعية.

لم تكن هذه القضية غائبة عن نظر ابن رشد، لذلك كان يعتقد ان ابن سينا يلتحم مع المتكلمين في بعض الاحيان التحاماً فكرياً، وسياسياً، لكنه ـ اي ابن رشد ـ غاب عن باله انه لم يخرج عن عالم السياسة ايضاً، وانه حينما يثير القضايا الفلسفية، يعبّر عن اهتمامه بالجوانب الاجتماعية. فقد اشرنا الى انه اهتم في تقسيم القياس العقلي، بشتى طبقات المجتمع، معتبراً كل قسم من اقسام القياس منسجماً مع طبقة من الطبقات. فلم يكن هذا الفيلسوف المشائي قريباً من عالم السياسة على صعيد الفكر الفلسفي فحسب، وانما على صعيد الواقع العملي ومجريات الحياة ايضاً.

فكان ابن رشد يتعامل مع سلطان زمانه، واستطاع من خلال دعم البلاط ومساعدته ان يشرح أفكار أرسطو وآثاره. كما انه فضلاً عن تمتعه بمزايا ومكتسبات حياة ممتزجة بالسياسة، جرّب كذلك عواقبها الوخيمة ايضاً. اي انه عايش مرارة وحلاوة الحياة الممتزجة بالسياسة. وأمضى فترة طويلة من حياته في بلاط السلطان الموحدي ابي يعقوب يوسف، فكان مقرباً منه وذا حظوة لديه، واستمر على مكانته في عهد ولده يعقوب المنصور ايضاً، وظل

يعيش حياة في منتهى الرخاء والنعمة. واخذت علاقته تتوثق بالسلطان الجديد حتى انه كان يخاطبه بالاخ، مما أثار حفيظة خصومه وحسدهم، فأخذوا يتهمونه امام السلطان بالزندقة وترك الفرائض وعدم الايمان بالقرآن. ولم يقفوا في معاداته عند هذا الحد وانما أخذوا يحرفون كلماته وأقواله بالطريقة التي يظهر فيها عند السلطان خائناً وفاسداً. وكانت في احدى رسائله جملة يعبّر فيها عن السلطان بـ «امير البرّين» فحرفها خصومه الى «امير البربر». كما عثر هؤلاء على عبارة كتبها بخط يده تقول «الزهرة أحد الآلهة»، فقدّموها الى السلطان ايضاً. فعملت جميع هذه المحاولات والتصرفات على تأجيج غضب السلطان عليه.

وخلال تلك الفترة التي كانت توجَّه فيها سهام التهم نحو ابن رشد من كل مكان، شاع بين الناس خبر مفاده أنّ ريحاً شبيهة بالريح التي هبت على قوم عاد، ستهب على البلاد وتهلك الناس. ثم شاع في أعقاب هذا الخبر خبر آخر يقول بأنّ ابن رشد قد انكر وجود قوم عاد. وحينذاك اتهمه الناس بانكار القرآن الكريم، وازدادوا غضباً عليه وطالبوا السلطان بمعاقبته[١].

الحادثة الاخرى التي نُقلت والتي كانت من بين العوامل التي أغضبت السلطان عليه هي انه حينما سُئل عن الزرافة وكيفية معيشة هذا الحيوان، أجاب بأنه شاهدها في حديقة سلطان البربر. ولاشك في انّ عبارة «سلطان البربر» كانت تثير غضب السلطان واستياءه.

وبصرف النظر عن مدى الاعتبار الذي تتمتع به هذه الحوادث ومدى مصداقيتها، لكن الذي لاشك فيه هو انّ مرحلة محنة ابن رشد قد حلّت، وفقد كل ما كان لديه من حظوة ونفوذ ومكانة في بلاط السلطان الموحدي.

---

١ ـ في سبيل موسوعة فلسفية، خليل شرف الدين، مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٣.

فأصدر السلطان مرسوماً بنفيه الى مدينة اليسانة التي لم تكن بعيدة كثيراً عن قرطبة، وكان معظم سكانها من اليهود.

من مجمل ما ذكرناه نستنتج انه كان على ارتباط بعالم السياسية ليس في الفكر والفلسفة فحسب، وانما كان على صلة وثيقة به حتى على صعيد العمل والحياة السياسية.

لاشك في انّ ابن سينا لم يكن اقرب الى عالم السياسة من ابن رشد، ولم يسع في هذا الطريق. غير انّ الفترة التي عاشها هذا الفيلسوف الكبير لم تسمح له ان يظل بعيداً عن عواصف الحوادث واضطرابات الدهر، ولم تعطه الفرصة الكافية للاستغراق في تأملاته الفكرية والفلسفية.

كان ابن سينا يعيش في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الرابع الهجري والعقود الثلاثة الاولى من القرن الخامس الهجري. وتُعدّ هذه العقود الستة من المراحل الحافلة بالأحداث في تاريخ ايران. فخلال تلك المرحلة كان الايرانيون يحكمون منطقة تمتد من سواحل سيحون ونهر السند الى السفوح الجنوبية لجبال القفقاس، والى ساحل نهر الفرات. ورغم انّ حكومة الخلفاء العباسيين كانت تبدو وكأنّها في قوتها السابقة، لكنها كانت تُدار ـ في حقيقة الأمر ـ من قبل الفكر الايراني والثقافة والحضارة الايرانيتين. فعلى امتداد الارض الايرانية الواسعة، كانت هناك حكومات ما يعرف بملوك الطوائف، وكان على كل ناحية كبرى او صغرى، رجل ينتمي الى أحد اعراق هذه الأرض، وكانوا جميعاً يدينون في ظاهر الأمر للخلافة في بغداد. وكانت معظم النقود المتداولة تحمل اولاً اسم الخليفة ثم اسم الملك او الأمير الذي ضربها. وكان اسم الخليفة يُذكر اولاً في خطب الجمعة الرسمية ثم يليه اسم الملك او الامير.

وعلى مدى العقود الستة التي عاشها ابن سينا، كانت بلاده ايران قد توزّعت بين ٢٤ أسرة حاكمة. ولاشك في انه كان يتعاون مع بعض تلك الأسر

ويساهم في نجاحاتها وإخفاقاتها، لكنّ نوع مساهمته مع حكام عصره، تختلف عن طبيعة تعاون ابن رشد مع سلطان عصره. كما انّ هناك تبايناً اساسياً بين الاوضاع التي كانت سائدة في حياة ابن سينا، وبين طبيعة الاوضاع خلال الفترة التي عاشها ابن رشد. فالحكام الذين تعاون معهم ابن سينا كانوا بحاجة الى علمه وقدراته الطبية قبل حاجتهم الى أفكاره الفلسفية، بينما كان ابن رشد يخدم السلطان كفيلسوف، حتى انه انبرى لشرح آثار ارسطو بطلب صريح من السلطان.

مما سبق نستنتج ان افكار ابن رشد الفلسفية لم تكن تتعارض مع سياسة السلطان، بل وتتطابق مع مصالح الحكومة والبلد. اي انّ افكار ابن رشد كانت اكثر انسجاماً ومماشاة مع سياسة السلطان مما كانت عليه افكار ابن سينا. ولو ادرك احد هذه الحقيقة فلن يكون بوسعه ان يزعم انّ ابن سينا كان قريباً في مواقفه الفلسفية من مواقف المتكلمين الذين كانوا منسجمين في مواقفهم الفكرية مع سياسة زمانهم.

كان ابن رشد احد الذين يرون انّ ابن سينا قد اتخذ مواقف شبيهة بمواقف المتكلمين في بعض الأحيان، فمهّد ابن رشد الطريق للبعض كي يقول: بما انّ المتكلمين كانوا يتخذون مواقفهم على اساس سياسة زمانهم، فقد كان ابن سينا يتحدث على ضوء المصالح السياسية ايضاً لأنه كان قريباً من المتكلمين.

صفوة القول: اذا كان التقرب الى الحكام والانسجام مع اسلوب السياسة، امراً لا يليق بالفيلسوف ويعبّر عن نقص في فلسفته وعيب في تفكيره، فلابد من الاعتراف بأنّ ابن رشد كان اولى من ابن سينا بهذا النقص والعيب، لأنّه كان أقرب الى سلطان زمانه من ابن سينا بكثير. ففي ايام ابن سينا كانت هناك حكومات متعددة على شكل ملوك الطوائف، فكان بمقدور هذا التعدد في الحكومات ان يمهد للتعدد في الأفكار. بينما كان ابن رشد قد تقرب الى

السلطان الوحيد في عصره، ولم تكن هناك أرضية مساعدة على تنوع الأفكار السياسية. كما انه ارتبط في عالم الفكر والفلسفة، بفيلسوف واحد، ولم يسمح لنفسه ان يفكر إلّا بأفكاره فقط.

دراسة آثار هذا الفيلسوف تكشف عن انه كان قليل الاتصال والتفاهم حتى مع فلاسفة عصره وبلده. والملاحظة العجيبة الثانية هي انه لم يكن لديه تلامذة بارزون ومتألقون، ولم نعرف شخصاً خلفاً له بوسعه تقرير ورواية افكاره على الوجه الصحيح.

ويختلف ابن سينا عن ابن رشد في جميع هذه الامور، لأنه كان يواجه في عالم السياسة افكاراً اجتماعية مختلفة وملوكاً وحكاماً شتى. كما انه لم ينجذب في عالم الفكر والفلسفة الى فيلسوف معين. وبالرغم من الاحترام الذي كان يكنه لأرسطو، لكنه لم ينجذب اليه من دون قيد او شرط، بل وكان يوجه النقد الى أفكاره في كثير من الأحيان.

خلال الفترة التي كان يعيشها ابن سينا، كانت ايران مزدهرة بشتى العلوم والفنون، وكان هناك الكثير من المفكرين الناشطين في شتى الحقول والفروع. وكان ابن سينا على اتصال علمي وفكري بكثير من هؤلاء، فكان يتحقق نوع من التعامل او التبادل الفكري. ولم يكن عدد اولئك العلماء والمفكرين الذين كانوا على اتصال بهذا الفيلسوف الكبير، قليلاً ابداً، ولا يتسع هذا المقال لذكر أسمائهم[١].

كان ابن سينا ناجحاً في تربية وإعداد تلامذة بارزين، والوصول ببعضهم الى مستويات علمية وفلسفية عليا. ومن هؤلاء: ابو عبيد الجوزجاني (ت ٤٣٨هـ) الذي كان مقرباً جداً الى استاذه، وكان يرافقه في الحضر والسفر. وقد كتب سيرة حياته وشرح أحواله. وبدأ تتلمذه عليه في جرجان عام ٤٠٣هـ

---

١ ـ لمزيد من المعلومات، راجع: بورسينا، ص ١١٥.

ولم يفارقه حتى وفاته.

ابو منصور الحسين بن زبله الاصفهاني، ويُعدّ من أبرز تلامذة ابـن سـينا وأقربهم اليه. ويقال انه كان على الديانة الزرادشتية وتوفي عام ٤٤٠هـ.

ابو محمد الشيرازي، كان من بين أبرز تلامذة ابن سينا، وأسماه البعض أبا احمد محمد بن ابراهيم.

ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد او احمد المعصومي (ت ٤٥٠هـ)، وقال فيه البعض انه افضل طلبة ابن سينا، وهو نفسه الذي كتب ابـن سـينا «كتاب العشق» باسمه. وفضلاً عن تأليفه لبعض الكتب الفلسفية المهمة، كان يجلس في موضع ابن سينا أحياناً ويتحدث باسمه. وحينما أجاب ابن سينا على تساؤلات ابي ريحان البيروني (٣٦٢ ـ ٤٤٢هـ)، اعترض البيروني على تلك الاجابات وأساء الأدب الى حد ما، فأمسك المعصومي بالقلم فأجاب على تساؤلاته نيابة عن استاذه.

بهمنيار بن مرزبان (ت نحو ٤٥٨هـ)، كان أحد ألمع تلامذة ابن سينا ويُعدّ من كبار حكماء النصف الاول من القرن الخامس الهـجري. ولهـذا الحكـيم البارز مؤلفات مهمة في الفلسفة والموسيقى، ومنها كتاب «التحصيل» الشهير، والذي يقال له «التحصيلات» ايضاً. وهناك بعض الشواهد التي تدل على انه كان مجوسياً متديناً بالديانة الزرادشتية.

سبق ان ذكرنا بأنّ ابا منصور الحسين بن ربله الاصفهاني كان على الديانة الزرادشتية ايضاً ومن تلامذة ابن سينا. واذا علمنا بأنّ ابن زبله الاصـفهاني، وبهمنيار الاذربايجاني، كانا من كبار الحكماء وأبرزهم، وكانا عـلى مـعرفة كاملة باصول الديانة الزرادشتية، نستطيع ان نستنتج انّ ابن سينا استطاع ان يرتبط بالحكمة المشرقية في ايران القديمة، عـن طـريق هـذين الحكـيمين البارزين وأمثالهما ايضاً. والذين كتبوا حياة ابن سينا، تـحدثوا عـن تـلامذة آخرين له، لانجد مجالاً لذكرهم.

بصرف النظر عن الشخصيات البارزة التي كانت في صفوف تلامذة ابن سينا، كان ابن سينا على اتصال قريب وبعيد بكثير من العلماء والمفكرين ايضاً، وكانت لديه مكاتبات مع بعضهم. وما ينبغي ان نشير اليه هو انّ طبيعة حياة ابن سينا ونوع اتصاله بعلماء زمانه، امر يختلف عما يمكن ملاحظته في حياة ابن رشد فهذا الفيلسوف لم يكن عاجزاً عن تربية كبار التلاميذ فحسب، وانما كان عاجزاً عن الاتصال بكبار العلماء والمفكرين ايضاً. ولربما يُعدّ هذا العجز نتيجة من نتائج انشداده المفرط الى ارسطو.

سبق ان قلنا بأنّ ابن سينا كان يحترم أرسطو كثيراً وعلى معرفة بآثاره، ولكن بما انه لم يعشقه، لذلك كان بامكانه تفسير افكاره بالطريقة التي يدركها. بينما لم تسمح حالة العشق التي كانت لدى ابن رشد ازاء ارسطو، لهذا الفيلسوف كي يتحدث باعتدال عن ارسطو ويفسر آثاره كشخص محايد. ويكمن الاختلاف الجوهري بين ابن رشد وابن سينا في تفسير آثار ارسطو، في هذا الامر بالذات. فابن سينا يفسر ميتافيزيقا ارسطو على اساس نظريته في الوجود فيتحدث وفق معيار علم الوجود، بينما يستند ابن رشد الى موضوع الجوهر لا الوجود.

خلّف تفسير ابن رشد لميتافيزيقا ارسطو آثاراً كبيرة في الغرب، وانطلق ديكارت[1]، وسبينوزا لدراسة موضوع الجوهر، في نفس هذا الطريق، وأخذ موضوع الجوهر عند هذين الفيلسوفين الغربيين شكلاً آخر يختلف قليلاً عما ذهب اليه ابن رشد. ولاشك في انّ نظرية ابن سينا في الوجود استقطبت اهتمام بعض المفكرين الغربيين ايضاً، ويمكن النظر الى هذا الفيلسوف المسلم كمفكر رائد على هذا الصعيد.

استند ابن سينا في نظريته الخاصة بالوجود الى مبدأ فصل الماهية عن

1_ Descartes, Rene (1596 - 1650)

الوجود، واعتبره نقطة مركزية في نظريته. ولا ريب في انّ الفصل بين الوجود والماهية، فصل تحليلي يتم في عالم الذهن، ولكن حينما تنفصل الماهية عن الوجود على اساس تحليل دقيق لمفهوم الموجود، لن يمكن حينذاك اعتبار الوجود عين الماهية او جزءاً منها، بل ينبغي القول بمقتضى العقل انّ الوجود زائد على الماهية في عالم الذهن والفكر، ومتحد معها في عالم الخارج.

اذن كان مبدأ انفصال الوجود عن الماهية، مبدأ اساسياً عند ابن سينا ويشكل المحور لكثير من المسائل والقضايا. غير ان ابن رشد اتخذ موقفاً مناهضاً لابن سينا ورفض هذا المبدأ بشدة، معتقداً ان انفكاك الوجود عن الماهية لا تعدو كونها قضية لغوية ولفظية ولا يمكن عدها من احكام العقل المعتبرة. ولذلك اتهم ابن سينا بالأشعرية ووقوعه في هذه الفكرة تحت تأثير الاشاعرة. لكنّ الذي يبعث على العجب هو كيف غاب عن ذهن ابن رشد انّ السؤال عن ماهية شيء ما، أمر آخر غير السؤال عن وجوده. ولاشك في انّ هذا الموضوع بحاجة الى دراسة واسعة عسى ان نوفّق لها مستقبلاً.

القضية الأكثر جدلاً بين ابن رشد وابن سينا

ذكرنا فيما مضى انّ ابن رشد كان يعارض افكار الشيخ ابن سينا بنفس الاسلوب الذي كان يعارض فيه النمط الفكري عند الغزالي. وأهم القضايا التي هبّ فيها لمعارضة ابن سينا وعبّر عن رفضه لها بشدة، قضية الارتباط او العلاقة بين «الوجود» و «الماهية» وكيفية اتحاد احدهما بالآخر. وتُعدّ هذه القضية أهم القضايا، لأنها ما لم تتضح بالشكل الصحيح وتتحدد معالمها كما ينبغي، تبقى مسائل فلسفية كثيرة جداً محاطة ببرقع الغموض والابهام. كما انها تعد أكثر القضايا جدلاً، لأنّ كثيراً من اتباع ابن رشد سواء كانوا في المغرب او المشرق، قد وقعوا في أخطاء كثيرة لعجزهم عن ادراك هذه القضية وفهمها بشكل صحيح، ولذلك كانوا يطلقون الكلمات الصاخبة ويتحدثون بلغة مثيرة للجدل.

العارفون بالقضايا الفلسفية، يدركون معنى الجوهر والعرض، ويعلمون انّ الجوهر يؤلف اساس المقولات العرضية لأنه قائم بذاته ولا يقع في موضوع. وحينما لا يتحقق الجوهر، لا تتحقق الأعراض ايضاً. وعلى اساس هذا اللون من التفكير قيل ان المقولات العرضية متعددة ومختلفة، بينما هناك مقولة جوهرية واحدة. اي انّ الاختلاف بين الاعراض اختلاف ذاتي، بمعنى انها تختلف بحسب الماهية، بينما الاختلاف بين الجواهر غير ذاتي ولا ماهوي،

وانما يتميز بعضها عن بعض بحسب الصنف وطبيعة الوجود.

اذن على اساس تقسيم الموجود الى مقولتي الجوهر والعرض والذي أخذ به ابن سينا ايضاً، لا تتحقق الاعراض من دون جوهر في الخارج، ولذلك تُعدّ تابعة للجوهر وزائدة عليه دائماً. وليس هناك اختلاف حول زيادة الأعراض على الجوهر، واذا كان هناك اختلاف فانه يتعلق بعدد المقولات وزيادتها او قلتها. لكنّ الذي ادى الى ظهور سوء الفهم هو انّ ابن سينا وعلى اساس القول بانفصال الوجود عن الماهية، يتحدث عن «زيادة» و «عروض» الوجود على الماهية. ولم تتم دراسة فكرة ابن سينا هذه بدقة وعلى الوجه الصحيح، لذلك فسرها البعض بطريقة مغلوطة.

لاريب في انّ مفهوم «الوجود» يختلف عن مفهوم «الماهية». اي انّ ما يقال في الاجابة على سؤال «ما هو» ـاي جوهر الشيء ـ غير ما يقال في الاجابة على سؤال «هل هو»، اي السؤال عن وجود الشيء. فماهية ـأو ذات ـ موجود مثل الانسان شيء، ووجوده شيء آخر، اذ بمقدورنا ان نفترض عدم وجود ماهية الانسان او ذاته. اذن فماهية اي شيء، متساوية بالنسبة الى الوجود والعدم، اي مثلما يمكن ان تكون موجودة، كذلك يمكن ان تكون معدومة. والأمر المسلَّم به هو اذا كان الشيء متساوياً ازاء الوجود والعدم، لابد ان يكون في حد ذاته غير موجود وغير معدوم، وهذا هو عين ما يمكن ان يدعى بالماهية او الذات.

ما ينبغي الالتفات اليه هو انّ فصل الوجود عن الماهية، عبارة عن اعتبار عقلي يتصل بعالم التصور، اما في عالم العين والخارج، فمن المحال تحقق الانفصال بين وجود الشيء وماهيته، وليس بالمستطاع التحدث عن ماهية بدون وجود. فالاتحاد بين الماهية والوجود قوي الى درجة بحيث لا يمكن حتى في عالم الذهن فصل الماهية عن وجودها الذهني لأنّ ظرف الذهن، من مراتب الواقعية ايضاً، والوجود الذهني جزء من أجزاء الوجود.

اذن حينما نتحدث عن انفصال الوجود عن الماهية، فالمراد هو انّ المرء يستطيع في مرحلة من مراحل الادراك، ادراك ماهية الشيء من دون اتصافه بالعدم او الوجود، ومعنى هذا الادراك هو اننا نستطيع ان نصرف النظر عن اي وجود او عدم، وندرك ماهية الشيء من دون اعتبار لوجوده او عدمه.

بتعبير آخر: الماهية غير موجودة في حد ذاتها وبـ«الحمل الأولي الذاتي»، وموجودة بحسب مقام الواقع وعلى نحو «الحمل الشائع الصناعي». والذين لديهم معرفة باصطلاح «الحمل الاولي الذاتي» و «الحمل الشائع الصناعي» ـوهما اصطلاحان منطقيان ـ وبالتفاوت الدقيق بين هذين اللونين من الحمل، سيعترفون بصحة ما ذهبنا اليه على صعيد انفكاك الوجود عن الماهية. ففي الحمل الاولي الذاتي يعد الاتحاد في «المفهوم» هو المعيار في صحة القضية واعتبارها، اما في الحمل الشائع الصناعي، فالاتحاد في «الوجود» هو المعيار في صحتها. وعليه حينما نتحدث عن انفصال الوجود عن الماهية نعني ان مفهوم الوجود، غير مفهوم الماهية. لكنّ الذي لا ريب فيه ايضاً هو انّ هذين المفهومين لا ينفصل احدهما عن الآخر في عالم الخارج قط، ولا يستطيع اي أحد ان يجد ماهية خارجية من دون وجود.

اذن اذا سلّمنا باختلاف الماهية وانفصالها عن الوجود في عالم التصور والادراك، فعلينا ان نعترف بأنّ الوجود ليس جزءاً من الماهية ايضاً. وحينذاك لا يبقى اي طريق لتفسير الارتباط بين الوجود والماهيَة سوى ان نقول بأنّ الوجود «زائد» و «عارض» على الماهية.

طبعاً يعد عكس هذه الفكرة، من الفرضيات القابلة للتصور ايضاً، اي ان يقال بأنّ الوجود ليس عارضاً على الماهية، وانما الماهية عارضة على الوجود.

اذن يؤكد ابن سينا من بين الفرضيات القابلة للتصور في هذا المضمار، على فرضية «عروض الوجود على الماهية»، فينطلق على هذا الاساس لحل المسائل. ولاريب في انّ «عروض الوجود على الماهية»، ليس من نمط

عروض عرض خارجي ما على جوهر خارجي. اي انّ عروض الوجود على الماهية ليس على غرار عروض البياض على الجسم الابيض، لأنّ تحقق العروض في الخارج يستلزم وجود المعروض قبل عروض العارض عليه، وهذا ما لا يمكن ان يتحقق بالنسبة لعروض الوجود على الماهية، لأنّ افتراض وجود الماهية قبل عروض الوجود عليها، يستلزم تقدم الشيء على نفسه، وهذا باطل.

اذن يتصل عروض الوجود على الماهية، بعالم التصور والتحليل العقلي فقط، وهذه هي ذات النظرية التي يؤيدها ابن سينا. وما ذهب اليه هذا الفيلسوف الكبير بهذا الشأن، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة الجعل والخلق في العالم، ويمكن من خلال هذا الطريق، حلّ هذه المسألة ايضاً. فالذين يعتبرون هذا العالم مجعولاً والموجودات الممكنة مخلوقة، ينقسمون الى ثلاث فئات:

الفئة الاولى تصرّ على مجعولية الماهية، وتعتقد انّ الموجودية تتحقق في اعقاب مجعولية الماهية. اي انّ الماهية غير محتاجة الى جاعل في موجوديتها او اتصافها بالوجود، بل انها ما ان تُجعل حتى تتصف بالوجود.

الفئة الثانية تتحدث عن مجعولية الاتصاف فتعتقد انّ الماهية تقع مجعولة ومخلوقة في الاتصاف بصفة الموجود.

الفئة الثالثة وتُعدّ من اهل التحقيق، فانها لا تؤمن الا بـ«مجعولية الوجود». ويقف ابن سينا في مقدمة هذه الفئة لأنه ـ وكما اسلفنا ـ لا يؤمن بجعل الذات والذاتيات، ولا يرى مخلوقية اللوازم الذاتية للماهية ايضاً، وهذا ما يمكن فهمه من عبارته الخالدة: «ما جعل الله المشمش مشمشاً ولكن أوجده».

ابن سينا لا يرفض جعل الذات وخلق الذاتيات فحسب، وانما لا يؤمن بمجعولية اللوازم الذاتية للماهية ايضاً. فيرى مثلاً انّ الزوجية لا تُجعل للعدد (٤) او اي عدد زوجي آخر، إذ بمجرد ان يتحقق العدد (٤) تتحقق معه الزوجية ايضاً. اي من المحال انفكاك الزوجية عن العدد (٤)، وحينما يكون

من المحال انفكاك الشيء عن الماهية، فمن المحال ايضاً جعله للماهية.

الذين لديهم اهتمام بقضايا الجعل وعلى علم بعمق أحكامه، قلما يتحدثون عن الامور المتصلة بالقضاء والقدر، ويبقون في مأمن من كثير من المشاكل، لأنّ الذي لا يؤمن بجعل الذات والذاتيات، لا يثير التساؤل التالي ايضاً: لماذا ماهية الوردة وردة، وماهية الشوكة شوكة؟ فلاشك في انّ وجود الوردة وكذلك وجود الشوكة، وجود مجعول. ولذلك تحتاج الوردة في وجودها وكذلك الشوكة في وجودها، الى علة ودليل. لكن الوردة لا تحتاج كوردة، والشوكة لا تحتاج كشوكة، الى علة ودليل، ولا معنى لطرح مثل هذا السؤال.

حينما نقول انّ الجعل يتعلق بالوجود، لابد ان نعلم ايضاً بأنّ الوجود قابل للتقسيم الى قسمين: رابط، ومستقل. ولاشك في انّ تقسيم الوجود الى رابط ومستقل او ربطي ونفسي، على علاقة بموضوع الجعل والخلق ايضاً، ويمكن تقسيمه بسهولة الى بسيط ومركب ايضاً. فالجعل البسيط هو الجعل الذي يتعلق بالوجود النفسي، اما الجعل المركب فيصدق على الوجود الرابط فقط. اي انّ الجعل البسيط هو عبارة عن جعل الشيء فقط.

بتعبير آخر: الجعل البسيط هو ذلك الشيء الذي يعبّر عنه اهل الادب واللغة بـ «الجعل المتعدي الى واحد»، بينما الجعل المركب او التأليفي فهو «الجعل المتعدي الى مفعولين»، فيصبح الشيء على اساسه، شيئاً آخر. ومن الواضح انّ الجعل المركب لا يصدق على ذات الشيء، وانما على «الاعراض المفارقة».

بعض المحققين الذين يعتقدون بخلاقية النفس الناطقة، يولون اهتماماً نحو عالم التصورات والتصديقات الرحب، معتبرينها نموذجاً للجعلين البسيط، والمركب. فيرى هؤلاء انّ ظاهرة «التصور» في لوحة النفس الناطقة، من

مصاديق الجعل البسيط، بينما يعد «التصديق»، من مصاديق الجعل[١]. ويجب الّا يتصور البعض ما يلي: بما أنّ التصديق عبارة عن حكم الانسان بالوقوع او اللا وقوع، وبما انّ الحكم عبارة عن امر بسيط، فلا يمكن اعتبار التصديق جعلاً تأليفياً. والحقيقة هي ان الحكم في التصديق وإن عُد امراً بسيطاً، لكنه يتعلق برابطة ما دائماً. ونحن نعلم انّ الرابطة بين الموضوع والمحمول، تُعدّ من مصاديق الجعل المركب. اذن اذا اعترفنا بأنّ ادراكات الانسان هي من نتائج خلاقية النفس الناطقة، سندرك بسهولة انّ التصور عبارة عن جعل بسيط، مثلما انّ التصديق عبارة عن جعل مركب.

قد يقال: لو فرضنا زيادة الوجود وعروضه على الماهية حسبما يعتقد ابن سينا، فكيف يمكن حينذاك التحدث عن الجعل البسيط؟ فزيادة وعروض الوجود على الماهية، نوع من التركيب الذي ورد في آثار كثير من الحكماء على شكل قاعدة تقول: «كل ممكن، زوج تركيبي له ماهية ووجود»[٢]

وفي الاجابة على هذه الإشكالية لابد من القول: صحيح انّ كل موجود من الموجودات الممكنة يُعدّ زوجاً تركيبياً، اي يتركب من الوجود والماهية، لكنّ هذا التركيب تركيب تحليلي يتحقق في عالم التصور مع نوع من التأمل العقلي فقط، اما ما يتحقق في عالم الخارج فهو عبارة عن وجود الأشياء لا غير. فنحن حينما نتحدث عن وجود الشيء في الخارج، انما نعترف بعروض الوجودالمركب الوجود على الماهية. اذن فعروض الوجود على الماهية هو عين ما يطرح تحت عنوان «كون الشيء» الذي هو عبارة عن وجود الشيء

١ـ لمزيد من المعلومات، راجع: تعليقة السبزواري على شرح المنظومة، ص ٥١.

٢ـ راجع: القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الاسلامية، تأليف ابراهيمي ديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي، ج ١، القاعدة (٧٨)، دار الهادي، بيروت.

في الخارج. ووجود الشيء في الخارج لا يستلزم ان يكون للشيء وجود قبل ان يوجد.

ما ينبغي الاشارة اليه هو ان العلاقة بين الوجود والماهية تختلف عن اية علاقة اخرى في عالم الوجود، ولا يمكن قياسها بها. فمن بين انواع العلاقات والروابط والنسب الموجودة في هذا العالم والتي ادركنا وجودها، لا توجد رابطة او نسبة يمكن ان تقيسها بالرابطة القائمة بين الوجود والماهية. فتعقد هذا الارتباط، ادى الى ظهور الكثير من الأقوال والتفاسير فضلاً عما يبعثه من تشويش واضطراب في الفهم.

يقول أحد المحققين انّ الوجود مقدم على الماهية في الخارج، بينما تتقدم الماهية على الوجود في عالم الذهن وظرف الادراك[1]. ورغم ان كلام هذا المحقق يختلف في ظاهره عما قاله غيره، لكننا لو فسّرناه تفسيراً صحيحاً لما رأيناه يتعارض مع كلام سائر الحكماء، لأنّ ما يتحقق في الخارج وما يتعلق به الجعل، هو الوجود لا غير. والماهية تابعة للوجود دائماً وتظهر بمجرد جعله. اذن فالماهية تتحقق بعد الوجود، لكنّ لدى العقل القابلية على ادراك الماهية من دون اقترانها بأي وجود، وهذا ما ينسجم مع قول شارح مقاصد الاشارات، بتقدم الماهية على الوجود بحسب الذهن والادراك.

من الامور الجوهرية التي لا ينبغي تجاهلها هي ان العلاقة بين الوجود والماهية، ليست علاقة اتفاقية وجرافية تتحقق على اساس نوع من الاتفاق والصدفة، وانما تقوم دائماً على اساس نوع من التلازم العقلي. وليس هناك شك في الأمر التالي وهو: اذا تحقق تلازم عقلي في مكان ما، فلابد ان يتحقق

١ـ مقاصد الاشارات في شرح الاشارات، ط طهران، ١٣٧٩هـ، ج ٣، ص ٢٤٥، نقلاً عن الشواهد الربوبية، صدر الدين الشيرازي، تصحيح السيد جلال الدين الاشتياني، مشهد، ١٣٤٦، ص ١٣.

أحد الأمرين المتلازمين بالآخر، او ان يتحقق كلا الامرين المتلازمين بواسطة امر ثالث. ولا ينطبق الشق الثاني على التلازم بين الوجود والماهية، لأن الماهية التي تُعدّ أحد طرفي التلازم، ليست مجعولة، ولا تتحقق في الخارج بصرف النظر عن الوجود. لذلك لابد من العودة الى الشق الاول فنعتبر أحد هذين الامرين المتلازمين مقوماً للآخر. ولا يمكن في هذا الافتراض ان نعتبر الماهية مقومة للوجود، لأنها لو كانت مقومة للوجود، كان ينبغي ان تكون موجودة قبل الوجود، وهذا افتراض غير معقول. ولن يبقى بعد هذا طريق سوى ان نقول انّ الوجود مقدم على الماهية ومقوّمها ايضاً.

طبعاً حينما نقول بأنّ الوجود مقوّم للماهية لا نعني انّ الماهية تتحقق بشكل مستقل، بل ان الوجود هو الأصل والأساس في التحقق والعينية، والماهية تابعة له. وتبعية الماهية للوجود ليست على غرار تبعية موجود لموجود آخر، وانما هي من نوع تبعية الظل لصاحب الظل، او تبعية الشبح لذي الشبح[1].

على ضوء ما تم استعراضه حتى الآن يمكن القول بأنّ الوجود والماهية يشكلان مفهومين متميزين، يتحدان في الخارج، وبينما يكون احدهما غير الآخر في عالم الادراك والتحليل. والغيرية في عالم التحليل تعني ان العقل يستطيع ادراك الماهية من دون ان تقترن بأي وجود. وبما انّ من الممكن للعقل ادراك مجرد الماهية من اي وجود، فلابد من القول انّ الوجود هو الذي يعرض على الماهية بعد تجردها من أي غير. وقد طرح ابن سينا هذه الفكرة بطريقة سليمة واسلوب جميل في آثاره، ورغم ذلك لم يتعامل البعض مع هذه الفكرة بالطريقة المطلوبة، وهبّوا لمعارضة ابن سينا.

يُعدّ ابن رشد، احد الذين اقتحموا هذا الميدان، وتحدث بكلمات تعبّر عن

---

١ ـ لمزيد من المعلومات، راجع كتاب: الشواهد الربوبية، ص ٨.

الرفض البات لرأي ابن سينا، لأنه يعتقد انّ عروض الوجود على الماهية يستلزم ان يقوم العرض بالعرض[1] وهذا امر محال لأنه يوجب التسلسل الباطل:

«وأما القول القائل انّ الوجود امر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود في جوهره فقول غلط جداً لأنّ هذا يلزمه ان يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا. ونسأله عن ذلك العرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل على معنى الصادق او على عرض موجود في ذلك العرض؟ فتوجد أعراض لا نهاية لها وذلك مستحيل»[2].

نلاحظ بوضوح في العبارات اعلاه التي اوردها ابن رشد، انه ينسب لابن سينا عروض الموجودية على المقولات العشر في عالم الخارج او في خارج النفس ـحسب تعبير ابن رشدـ ثم ينبري لانتقاد هذه الفكرة. والذين لديهم اطلاع على آثار ابن سينا يدركون جيداً ان الصاق هذا الكلام بابن سينا لا يقوم على اي اساس ولا ينسجم مع نمطه الفكري. فلاريب في ان ابن سينا يرى انّ عنوان الموجودية زائد وعارض على المقولات العشر، غير انّ هذه الزيادة او هذا العروض، ليس في عالم الخارج وليس من نمط الاعراض الخارجية.

بتعبير آخر: ان عروض الموجودية على المقولات العشر، ليس من قبيل عروض الكم او الكيف او سائر الاعراض النسبية على مقولة الجوهر، وانما يتحقق هذا العروض في عالم الادراك وعلى اساس لون من التحليل، وتعود

١ـ راجع: القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الاسلامية، تأليف ابراهيم ديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي، ج ٢.

٢ـ تهافت التهافت، ج ٢، ص ١٨٣.

هذه الفكرة الى مبدأ انفصال الوجود عن الماهية.

ابن رشد لم يلتفت الى هذا الأمر فخلط بين العروض التحليلي والعروض الخارجي العيني.

ثم تمسك ابن رشد بعد ذلك بقيام العرض على عرض آخر، فرفض كلام ابن سينا لامتناع قيام العرض بالعرض في عالم الخارج. ولم يلتفت فيلسوف قرطبة الكبير الى الامر التالي وهو: انّ قيام العرض بعرض آخر، ليس من الامور التي يرى جميع المفكرين والفلاسفة استحالتها، ولو ذهب البعض الى ذلك، فلا يمكن ان تكون من آثار وإفرازات كلمات ابن سينا. فعروض الوجود على الماهية عند ابن سينا امر يتحقق في عالم التحليل والتأمل، ويختلف بشكل اساسي عما يعرف بقيام العرض بالعرض في الخارج.

حينما يعتقد ابن رشد انّ التسلسل هو السبب في بطلان قيام العرض بالعرض، ندرك انه لم يفهم كلام ابن سينا، لأنه اعتبر عروض الوجود على الماهية، من نمط العروض الخارجي، بينما لو كان قد تعمق في كلام ابن سينا وأنعم النظر فيه لاتضح له انّ العروض التحليلي لا يؤدي الى وقوع التسلسل، لأنّ التحليل يمثل محصلة التأمل والدقة العقلية، وحينما يتوقف العقل عن التأمل والدقة، ينقطع التسلسل الذي يستند اليه ايضاً.

الفصل بين الوجود والماهية، يمثل أحد أقسام الكثرة والثنوية التي طرحها الحكماء في آثارهم وسعوا لنفيها عن البارئ تعالى. وأشار ابو حامد الغزالي اليها ايضاً، وتحدث ابن رشد عنها على ضوء موقف الغزالي منها. فالامور التي تُعدّ مصدراً للكثرة والتعددية والثنوية والتي تتنزه منها الذات الالهية المقدسة هي:

١ ـ الشيء القابل للتقسيم بالفعل او في الوهم والفكر. ويصدق هذا الكلام على المقدار والكمية.

٢ ـ الشيء الذي يُقسم عقلياً الى معنيين مختلفين، كتقسيم الجسم الى

هيولى وصورة.

٣ ـ الشيء الذي يُشار اليه كنوع ويتألف من جنس مشترك وفصل خاص.

٤ ـ الشيء الذي يمكن تسميته بمسألة الصفات. ومما لاشك فيه انّ الصفة غير الذات.

٥ ـ الشيء الذي يمكن ان ينفصل فيه الوجود عن الماهية.

ويركز ابن رشد من بين هذه الموارد الخمسة التي تعد منشأً للتعددية، على موضوع الاجسام السماوية، ويعبّر عن رفضه لرأي ابن سينا على هذا الصعيد. ويرى انه لا يوجد فيلسوف يقول ان الاجسام السماوية تتألف من مادة وصورة عدا ابن سينا[1]. ونحن لا نريد التحدث في هذا الموضوع ايضاً ونترك ذلك لوقت آخر.

نعود الى نظرية انفصال الوجود عن الماهية، حيث يرى ابن رشد انّ هذه النظرية قد أُحيت من جديد نظرية افلاطون المعروفة في الكليات، اي ان القول بانفصال الوجود عن الماهية يأتي تأييداً لرأي افلاطون في تحقق الكليات. فابن رشد يعتقد انّ الماهية حينما يُنظَر اليها منفصلة عن الوجود، ستحظى بنوع من الشمول والكلية، وهو ما لا يختلف عما أثاره افلاطون على صعيد المثل والكليات[2]. ولاشك في انه حينما يرى ان نظرية انفصال الماهية عن الوجود قد احيت نظرية افلاطون في الكليات، يعني انّ هذا امر محال وممتنع، ولا يمكن ان تتحقق الماهية من دون وجود.

لابد ان نتوقف عند سؤالين اساسيين: السؤال الاول هو: هل انفصال الماهية عن الوجود هو عين الرأي الذي طرحه افلاطون في باب الكليات

---

١ ـ المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٧٦.

٢ ـ تفسير ما بعد الطبيعة، ج ١، ص ٣١٢؛ ج ٣، ص ٢٧٩، نقلاً عن ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ٢١.

والمثل العقلية، ام انهما مسألتان منفصلتان؟ والسؤال الثاني هو: هل من المحال حقاً ادراك الماهية بدون وجود ام انّ بالامكان تحقق ذلك في عالم العقل والاعتبار؟

في الاجابة على السؤال الاول لابد من القول: انّ ما طرحه افلاطون في حقل الكليات والمثل العقلية، يختلف عن نظرية انفكاك الماهية عن الوجود، لأنّ لكل من المثل الافلاطونية وجوداً عقلياً. وبما انّ الوجود العقلي مجرد عن المادة فلابد ان يكون واسعاً ومنبسطاً، ولا يفسد بفساد الفرد المادي الذي يُعدّ ظله وصنمه. اي انّ سعة اي مثال من المثل الافلاطونية او أرباب الانواع، ليست من سنخ سعة مفهوم ما، وانما يمكن ان يعبَّر عنها بالسعة الوجودية. اذن في اي مثال افلاطوني، لا تنفك الماهية عن الوجود، وتعد صفة السعة والانبساط من خصوصيات الوجود العقلي. وبما انّ عالم العقل عالم مجرد ومنزه، فلن يتحقق اي فاصل بين وجوده وماهيته.

اذن فالذين يعتبرون القول بانفصال الماهية عن الوجود، إحياءً للمثل الافلاطونية، مخطئون تماماً، بل انهم لم يفهموا نظرية افلاطون على الوجه الصحيح.

وفي الاجابة على السؤال الثاني ينبغي القول انّ ادراك الماهية من دون وجود، ليس بالأمر المحال او الممتنع، وبوسع العقل الانساني القيام بذلك من خلال شيء من التأمل. وكما سبق ان كررنا، انّ من قابليات العقل المذهلة هي ادراكه للماهية من دون اي وجود. ويقوم عمل التحليل العقلي على اساس هذا النوع من القابلية والقوة. والموجود الذي لا يتميز بهذه القوة، يعجز عن القيام بأي تحليل عقلي.

ما يسترعي الاهتمام هو ان الفهم الفلسفي يقوم على قوة التحليل ايضاً، حيث تتوقف حركة الفكر الفلسفي حينما تنعدم قابلية التحليل.

يرى ابن سينا انّ «الماهية من حيث هي ليست إلّا هي»[١] اي انّ الماهية لا بشرط، لا في قيد الوجود ولا في قيد العدم. ولاريب في انّ هذه الماهية منفصلة عن الوجود. وعليه ما يقوله ابن سينا في هذا المضمار، يختلف عما أثاره افلاطون على صعيد المثل العقلية وأرباب النوع.

الذي يبعث على الدهشة هو: كيف لم يلتفت ابن رشد كفيلسوف كبير، الى هذا الامر، ولم يستطع التمييز بين نظرية ابن سينا ورأي افلاطون؟!

صحيح انّ ابن رشد شارح لأرسطو وتابع له، وأنه يبتعد عن افكار افلاطون، غير انّ ارسطو نفسه يفصل بين الوجود والماهية ايضاً، ويرى ان السؤال بـ «ما هو»، غير السؤال بـ «هل هو». فالسؤال بما هو، سؤال عن ماهية الشيء بينما السؤال بهل هو، سؤال عن وجود الشيء.

اذن حينما نميز بين هذين السؤالين، يتحتم الاعتراف بموضوع انفصال الوجود عن الماهية. ويؤمن ابن رشد بانفكاك الوجود عن الماهية على اساس الاختلاف الذي يلاحظ بين هذين النوعين من السؤال، لكنه يؤكد على انّ الماهية لا يمكن ان تلاحَظ من دون وجود، ولذلك لا يثار السؤال حولها. ويرى انّ تقدم الماهية على الوجود والتساؤل بـ«ما هو» قبل التساؤل بـ«هل هو»، يشير الى الجانب اللفظي واللغوي للماهية، وليس سوى شرح لمعنى المفردة. بتعبير آخر: ان تقدم «ما الشارحة» على «هل البسيطة» ـ والذي هو شائع في اصطلاح علماء المنطق ـ يتصل بشرح معنى اللفظ، اي يُعدّ نوعاً من التوضيح اللغوي. ومما لا شك فيه انّ شرح اللفظ وايضاحه يختلف عما يتصل بتبيان الحقيقة. فطبقاً لهذا التبيان الذي ورد في منطق أرسطو، يتقدم الوجود على الماهية دائماً، ولا يمكن من دون الوجود التساؤل تساؤلاً حقيقياً عن الذات او الماهية. وعليه بدلاً من ان ندّعي انّ الوجود عارض على الماهية،

---

١ ـ راجع: القواعد الفلسفية، ج ١، القاعدة (٧٧).

ينبغي ان نقول انّ الماهية محمولة وعارضة على الوجود[١].

لابد أن نشير بأنّ ما ذهب اليه ابن رشد في مضمار تقدم الوجـود عـلى الماهية، و «هل البسيطة» على «ما الحقيقية»، صحيح وينسجم مع ما يذهب اليه ابن سينا. وعليه لابد من البحث عن جذور الاخـتلاف بـين فـيلسوف قرطبة وابن سينا، في مكان آخر.

لاشك في انّ الماهية لا تتحقق في الخارج من دون وجود، ولا يختلف الفيلسوفان في هذا الأمر. ويقول ابن سينا بصراحة بأنّ ما يقال اجابةً عـلى السؤال بـ «ما هو»، هو ماهية الموجود. اي انه يعتبر الماهية هي الاجابة على السؤال عن جوهر الشيء، وجوهر الشيء ليس سوى ماهية الموجود.

ويعترف ابن رشد بـهذا الامـر، ويـتحدث دائـماً عـن مـاهية المـوجود. والانفصال بين الوجود والماهية في عالم الذهن والتحليل ليس بالأمر الذي يمكن إنكاره. ولكن هناك قضية كامنة في هذا الانفصال تتميز بأهمية كبيرة ويؤكد عليها ابن سينا ايضاً. فيقول هذا الفيلسوف الكبير: الماهية في حد ذاتها عبارة عن «لا اقتضاء». ومن اجل الخروج من حالة اللا اقتضاء ـ التي هـي عبارة عن تساوٍ ازاء الوجود والعدم ـ فهي بحاجة الى شيء من خـارجـها. والوجود هو الشيء الذي يمكنه اخراج الماهية من حالة اللا اقتضاء. وهـذا الوجود الذي يخرج الماهية من اللا اقتضاء، يـجب ان يكـون واجـباً او ان ينتهي الى وجود واجب، لأنّ الماهية في حد ذاتها ممكنة ولا اقتضائية. اذن ليس بمقدور اي امر آخر اذا كان ممكناً ولا اقتضاءاً، اخراج المـمكن واللا اقتضاء من هذه الحالة. لذلك على اسـاس الفـصل بـين الوجـود والمـاهية، يتوصل ابن سينا الى الفصل بين الواجب والممكن، ويستدل من هذا الطريق على اثبات الواجب الوجود.

---

١ ـ ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ٢١.

وبما انّ ابن رشد لم يُحط بعمق كلام ابن سينا في الفصل بين الوجود والماهية، لجأ الى التحدث بطريقة اخرى ووجه الانتقاد الى واحد من اصول كلام ابن سينا. فالذين لديهم معرفة بآثار ابن سينا يعلمون جيداً انه يقسم الموجود الى قسمين: واجب، وممكن، ثم يقسم الممكن الى قسمين: ممكن بالذات، وممكن بالذات وواجب بالغير. ولاشك في انّ هذا التقسيم يمهد الطريق لاثبات الواجب الوجود، لأننا حينما نعترف بأن الموجود الممكن يجد الوجوب والضرورة عن طريق غيره، فلابد من الاعتراف بأنّ الموجودات الممكنة لا تتحقق من دون الموجود الواجب. ومن جانب آخر نعلم انّ الموجودات في هذا العالم عبارة عن موجودات ممكنة، اذن لابد من الاعتراف ايضاً بأنّ جميع هذه الموجودات الممكنة تستند الى وجود واجب وضروري، إذ في غير هذه الصورة، سنواجه إشكالية الدور او التسلسل.

ويصف ابن رشد كلام ابن سينا في هذا الحقل بأنه من لون كلام المتكلمين، ويضعه في خانة الآراء الجدلية. كما يعتقد بأنّ مقدمات «برهان الوجوب والامكان» ناقصة، ولذلك يثير حولها بعض الإشكالات:

الإشكال الأول: نحن لا نستطيع ان نقبل بأن يكون العالم ممكناً في حد ذاته، ثم يُعدّ في الوقت نفسه ضرورياً بواسطة الغير، لأنّ هذا الكلام يستلزم لوناً من الانقلاب والتغيير في حقيقة الامور

الإشكال الثاني: ليس من المسلَّم به انّ العالم وأجزاءه، امور ممكنة، لأننا حينما ننظر في مجموع سلسلة الأسباب والعوامل الطبيعية وغير الطبيعية، ونتعرف على كيفية تأثيرها على الموجودات بما هو لازم ومناسب، يتضح انّ العالم وما فيه، امر واجب وضروري. ومن ينكر الوجوب والضرورة في الامور المصنوعة وكيفية الاشياء ونوع العلاقات فيما بينها، انما ينكر الحكمة، ويشكك في وجود الصانع الحكيم. ويمكن القول عموماً اننا حينما نتجاهل

السلسلة المنظمة للاسباب والمسببات الضرورية، لن يبقى لدينا اي شيء نجابه به اصحاب الصدفة وانصار نظرية الحظ والاتفاق.

الإشكال الثالث: نحن نرفض ان يكون العالم ازلياً زمانياً وممكناً في نفس الوقت، وذلك للأدلة التالية.

الدليل الاول هو انّ الامكان في الطبيعة، إمكان بالقوة دائماً، وحينما يبلغ مرحلة الفعلية يخرج من حالة الامكان ويقع ضمن دائرة الامور الضرورية. واذا سلّمنا بوجود العالم ـ اي انه موجود بالفعل ـ فليس بوسعنا التحدث عنه كعالم ممكن.

الدليل الثاني هو انّ هناك تعارضاً واضحاً بين الإمكان والأزلية، ولا نستطيع ابداً ان نعتبر العالم ازلياً وممكناً في وقت واحد. وعليه فالذي كان بامكانه ان يتحقق في الأزل، فقد تحقق على سبيل الوجوب والضرورة، لذلك بوسعنا القول بأنّ الممكن الازلي يساوي الواجب والضروري. وحينما نعتقد ان الشيء ممكن بشكل أزلي، فكأنما نعتبره واجباً وضرورياً.

يقول احد المفكرين المعاصرين: انّ ابن رشد فضلاً عن مخالفته لابن سينا في هذه المسألة في كثير من آثاره، كتب فيها مقالة خاصة ايضاً لكنها لم تصل الى ايدينا[١]. وقد اثنى هذا المفكر على ابن رشد وعبّر عن تأثره الشديد بأفكاره، ثم اورد مقطعاً من كتاب «النجاة» لابن سينا، ليستشهد بها على تناقضه. وهذا المقطع هو:

«لاشك انّ هنا وجودا، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن. فإن كان واجباً فقد صحّ وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإنا نوضح انّ الممكن

---

١ ـ المصدر السابق، ص ٢٢.

ينتهي وجوده الى واجب الوجود»[١].

ولا نعتقد بوجود اي تناقض في كلام ابن سينا هذا، اذ لو كانت العلاقة بين الوجود والموجود، هي من نوع العلاقة بين المطلق والمقيد، فلابد من الاعتراف بتحقق الوجود حين تحقق الموجود، لتعذر تحقق المقيد بدون تحقق المطلق. ومن الواضح انّ ابن سينا لم يتحدث على اساس العلاقة بين المطلق والمقيد وانما تحدث بصورة منفصلة عن انّ الوجود إذا كان واجباً فهو المطلوب واذا كان ممكناً فلابد ان ينتهي الى واجب. ثم اشار الى بطلان الدور والتسلسل، واستعان ببرهان «الوجوب والامكان» الرصين لاثبات وجود الخالق تعالى. والسؤال الذي لابد من طرحه هو: اذا كان كلام ابن سينا واضحاً في هذا المضمار وقوياً وفق المعيار المنطقي، فلماذا يصفه ابن رشد وأنصاره بالتناقض ويثيرون هذه الزوبعة من الانتقاد؟

لابد من القول بأنّ مصدر هذه الزوبعة هو نوع من الخطأ والخلط بين «الامكان الذاتي» و «الإمكان الاستعدادي» او ما يعبَّر عنه بـ«الاستعداد». والعارفون بفلسفة ابن سينا يعلمون جيداً انّ هناك اختلافات بين هذين اللونين من الإمكان:

١ ـ الامكان الاستعدادي يُطلق على الشيء الذي يمكن ان يُعدّ امراً بالفعل لأحد الاعتبارات، كما انه كيفية تتحقق في المادة لقبول صورة او عرض آخر، بينما لا يتميز الامكان الذاتي بأية فعلية، وموضوعه متساوٍ اراء الوجود والعدم. اي انّ الماهية في الامكان الذاتي بحاجة الى عامل او مرجح خارجي من اجل ان توجد او تُعدم، ولا تستطيع من دون هذا المرجح ان تخرج من مرحلة اللا وجود واللا عدم.

---

١ ـ النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ابن سينا، مكتبة المرتضوي، ص ٢٣٥.

٢ ـ اذا شئنا ان نتحدث عن نوع من العلاقة او النسبة بين الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي، فلابد من الاعتراف بأنّ الامكان الذاتي يمثل اساس ومصدر الامكان الاستعدادي. وحينئذ لابد ان نقول بأنّ الامكان الاستعدادي هو الامكان الذاتي وقد أُضيف اليه شيء آخر وأُلحق به اعتبار آخر.

٣ ـ في الامكان الاستعدادي هناك مرحلة ثانية محددة ومعلومة وهي المرحلة التي يستعد هذا الامكان لبلوغها، لأنه يتناسب مع كمال خاص ينجذب اليه دائماً، بينما ليس الأمر هكذا في الامكان الذاتي، وانّ اي تعيّن أو تحصّل فيه، يتم من خلال الفاعل، ويعتمد على مرجح خارجي.

٤ ـ الامكان الاستعدادي يفقد إمكانه بعد بلوغه ما كان مستعداً لبلوغه، فيصبح امراً بالفعل. اي انّ الاستعداد لفعلية ما ينتهي حين حصول تلك الفعلية، بينما لا ينطبق هذا الامر على الامكان الذاتي، إذ لا يمكن اقتطاعه عن ماهيته. فالامكان الذاتي، من اللوازم غير القابلة للانفصال عن الماهية، ولا ينفصل عنها حتى حينما توجد او تنعدم.

٥ ـ الامكان الاستعدادي لا يخلو من نوع من الشدة والضعف. فنطفة الانسان ـعلى سبيل المثال ـ تتميز بالامكان الاستعدادي لتكون انساناً بالفعل. ويوجد مثل هذا الامكان في العلقة والمضغة ايضاً، لكنّ الذي لا ريب فيه هو انّ استعداد النطفة لبلوغ بوابة الانسانية أضعف مما لدى العلقة من استعداد. وينطبق هذا الواقع على العلقة والمضغة ايضاً. اذن تتحقق درجات الشدة والضعف او القرب والبعد عن المقصد، في الامكان الاستعدادي، بينما لا يتحقق في الامكان الذاتي هذا اللون من الشدة والضعف او ما يدعى بالقرب والبعد عن المقصد، لأنّ الامكان الذاتي يلازم الماهية ـكما تقدم ـ ولا تطرأ عليه حالة الشدة والضعف او القرب والبعد حتى حينما توجد الماهية او تنعدم.

اذن فالموجود الممكن بحاجة الى غيره حيثما ذهب وتقدم، حتى وإن

امتد بشكل غير متناه.

يمكن القول بعبارة اخرى: من وجهة نظر ابن سينا، فإنّ اية سلسلة تكون حلقاتها معلولة وبالتالي ممكنة، فلابد ان تكون بحاجة الى علة من خارج حلقاتها. ولاشك في انّ تناهي حلقات هذه السلسلة او عدم تناهيها لا يبعث على التفاوت والاختلاف بعد افتراض معلولية جميع تلك الحلقات، كما لا يلغي حالة الحاجة فيها الى الغير:

«كل جملة كل واحد منها معلول فانّها تقتضي علة خارجة عن آحادها، وذلك لأنها إما أن لا تقتضي علة اصلاً فتكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب بآحادها؟ وإما ان تقتضي علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها فانّ تلك الجملة والكل شيء واحد. وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة»[١].

اذن يعتقد ابن سينا انّ اية سلسلة تكون كل حلقة من حلقاتها معلولة، فلابد ان تكون بحاجة الى علة من خارجها، واذا لم تكن هذه السلسلة بحاجة الى علة او عامل من خارجها، يلزم حينذاك ان تكون واجبة الوجود، وهذا ما لا يمكن قبوله. وهناك فرضية اخرى تقول: انّ ما يمثل علة مجموعة السلسلة بأسرها هو وحدات او حلقات السلسلة نفسها، وهذا غير مقبول ايضاً، اذ ستكون مجموعة السلسلة معلولة وعلة ايضاً، لأن مجموعة السلسلة هي عبارة عن مجموع وحداتها او حلقاتها.

اذن على اساس ما نُقل عن ابن سينا يمكن القول بأنّ هذا الفيلسوف المتأله، يولي اهتماماً خاصاً نحو موضوع الامكان الذاتي وبرهان «الوجوب والامكان»، وهو ما لا يمكن فصله عن نظريته القائلة بفصل الوجود عن الماهية. وهذا ما يمثل الموضوع الجوهري الذي يفصل بين ابن رشد وابن

١ـ الاشارات والتنبيهات، النمط ٤، ص ٢٣ ـ ٢٤.

سينا.

فكرة انفصال الوجود عن الماهية، مهمة جداً بحيث لا يستطيع اي فيلسوف كبير ومفكر واع تجاهلها او يمر عليها مرّ الكرام. وقد استقطبت اهتمام عدد كبير من كبار فلاسفة العالم واتخذوها اساساً لفلسفتهم وفكرهم. فالفيلسوف الألماني المعروف «ليبنتز»[١] بادر ـ وعلى غرار كثير من كبار الفلاسفة ـ الى طرح التساؤل التالي: «لماذا توجد الأشياء بدلاً من ان لا توجد»؟ ولاشك في انّ هذا السؤال يعود الى ذات المسألة التي طرحها ابن سينا تحت عنوان «انفصال الوجود عن الماهية».

فحين يُتاح انفصال الوجود عن الماهية من خلال تأمل عقلي دقيق، وحين تقف الماهية ـ بحكم امكانها الذاتي ـ في حالة وسط بين الوجود والعدم، لابد ان يطرح السؤال السابق نفسه.

اذن فموضوع فصل الوجود عن الماهية الذي طرحه ابن سينا، يقع من حيث الجهة والمقام والمرتبة العقلية والفلسفية، قبل ذلك السؤال الذي أثاره ليبنتز وسائر كبار الفلاسفة. فحينما يدور الحديث حول أهمية السؤال الفلسفي، فالمراد هو انّ هذا السؤال ثقيل في ميزان العقل، ويضع المرء في حالة من الصراع الفكري مع نفسه.

لاريب في انّ هذا اللون من التساؤلات، تساؤل معقول ينبع من ينبوع العقل الصافي. ويُعدّ السؤال القائل «لماذا توجد الاشياء بدلاً من ان لا توجد؟»، سؤالاً فلسفياً رئيسياً ومعقولاً حينما نكون قد ادركنا قبل ذلك «انفصال الوجود عن الماهية». فالذي يتساءل عن سبب الوجود قبل ان يكون لديه تصور عن انفكاك الوجود عن الماهية، اشبه بالذي يسأل: لماذا الوجود وجود؟

1_ Leibnitz, Gottfried Wilhelm (1646 - 1716)

فمن وجهة نظر اهل البصيرة لا يُعد طرح هذا السؤال بهذه الطريقة امراً معقولاً ومبرراً لأنّ الوجود من حيث هو وجود، لا يمكن ان يكون شيئاً آخر غير الوجود، وبما انّ الأمر هكذا، اذن لا يمكن طرح هذا السؤال: «لماذا الوجود وجود»؟ ولكن حين ادراك انفصال الوجود عن الماهية، سيتضح لنا بوضوح انّ الماهية وعلى ضوء امكانها الذاتي، تُعدّ في وضع اللا اقتضاء ازاء كل من الوجود والعدم. وحينذاك سنستطيع ان نطرح السؤال التالي: لماذا الاشياء موجودة بدلاً من ان تكون معدومة؟

على ضوء ما سبق يمكن القول بسهولة انّ فكرة فصل الوجود عن الماهية، تعد من الأفكار التي تترتب عليها كثير من المسائل الفلسفية المهمة. كما لا يمكن ادراك كثير من الامور والقضايا من دون ادراك هذه الفكرة.

ومن بين المسائل المهمة التي تُعدّ من آثار ولوازم انفصال الوجود عن الماهية، مسألة تقسيم الوجود الى قسمين: ذهني، وخارجي، وكذلك كيفية الارتباط بين عالم الذهن وعالم العين. والذي لا شك فيه هو انّ الوجود الخارجي كوجود خارجي، لا يمكن ان يكون ذهنياً. ويصدق العكس ايضاً. وعليه فالعلاقة بين الذهن والعين لا تتحقق الا عن طريق ادراك الماهيات. كما يُعدّ ادراك الماهيات، من آثار ونتائج فصل الوجود عن الماهية.

نظراً لمعارضة ابن رشد لابن سينا في فكرة فصل الوجود عن الماهية، اضطر لمعارضته ايضاً في مجال برهان الوجوب والامكان الذي يبرهن به على وجود الصانع. وسبق ان استعرضنا الاشكالات التي اوردها ابن رشد على هذا الصعيد ورأينا انه كان يواجه مشكلة في التوفيق بين الامكان بالذات والضرورة بالغير، ويرى استحالة ذلك. بينما يرى ابن سينا انّ كل موجود يتحقق في عالم الامكان هو ممكن بحسب ذاته وماهيته، وواجب من ناحية غيره. وقد انبعث هذا الاختلاف في الرأي لعدم انسجام ابن رشد مع ابن

سينا في فكرة انفصال الوجود عن الماهية، وعدم ادراكه بالنتيجة لمعنى الامكان الذاتي.

يقول ابن رشد في الإشكال الآخر الذي اشكله على ابن سينا: ليس من البديهي ان يكون العالم أمراً ممكناً في سائر وجوده، لأنّ نظام الوجود يُعدّ امراً ضرورياً في ارتباطه العلّي والمعلولي، وأنّ من ينكر ذلك انما ينكر حكمة الله الحكيم.

ولابد من القول بأنّ هذا الإشكال ناشئ من عدم ادراك معنى الامكان الذاتي، كما ان جذور عدم الادراك هذا، كامنة في عدم استيعاب فصل الوجود عن الماهية.

الإشكال الجوهري الذي أثاره ابن رشد على كلام ابن سينا يتلخص بالشكل التالي: انّ الاعتقاد بأزلية العالم زمانياً واعتباره ممكناً، لخطأ فادح، لأنّ الامكان هو بالقوة دائماً، وحينما يبلغ مرحلة الفعلية، لن يُطرح كأمر ممكن قط، بل يُعدّ جزءاً من الامور الضرورية. وبما انّ هذا العالم موجود بالفعل، فلا يمكن عده موجوداً ممكناً قط.

ان ابن رشد وعلى ضوء ايمانه بكلام ارسطو يعتقد انّ الممكن الأزلي، واجب وضروري لأنه لو تحقق فلابد ان يقال بأنّ تحقق الامر الازلي عبارة عن وجوبه وضرورته، ولكن حينما لا يتحقق، فلابد من الاعتراف بأنه لا يتحقق قط. وهذا ما يمكن ان يُعدّ تناقضاً بين الممكن وأزليته.

ويبدو من خلال طرح هذا الإشكال المثار على كلام ابن سينا، انّ ابن رشد لم يلتفت الى التباين الجوهري بين الممكن الازلي وأزلية الامكان، فضلاً عن عدم ادراكه للاختلاف الاساسي بين الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي. فما لا غبار عليه هو انّ الموجود الممكن لا يمكن ان يكون ازلياً، ولذلك يمكن القول انّ ممكنية موجود ما تتناقض مع عدّه أزلياً، ولكن من جانب آخر ليس هناك شك في ازلية الإمكان، لأنّ الذي يرفض ازلية

الامكان، لابد له من الاعتراف بحدوثها، والاعتراف بالحدوث معناه انّ الحادث لابد ان يكون مسبوقاً بالامكان. ومعنى هذا انّ الامكان بحاجة الى إمكان آخر لحدوثه، وحينذاك لن تكون لهذه السلسلة اللا متناهية بداية. وبذلك يمكن القول انّ انكار أزلية الامكان تستلزم إثبات ازليته. وهذا ما تجاهله ابن رشد.

فضلاً عن الانتقادات اللاذعة التي وجهها ابن رشد لأقوال ابن سينا وآرائه، وصفه بأنه واقع تحت تاثير المتكلمين في برهان «الوجوب والامكان». والحقيقة هي ان هذا الرأي لا أساس له من الصحة، وسبق ان اشرنا الى بطلانه.

ما ينبغي الاشارة اليه هنا هو موقف أحد المفكرين المعاصرين الذي يبعث على التعجب الى حد ما. فبالرغم من انه من أشد انصار ابن رشد، ويدافع عن معظم مواقفه وأفكاره، إلّا انه وقف هنا موقفاً آخر وقال بأنّ كلام ابن سينا في برهان «الوجوب والامكان»، يختلف عما قرره المتكلمون، وهو بهذا لا يتفق مع ما ذهب اليه ابن رشد.

كثير من كبار المتكلمين مثل الباقلاني (٣٣٨ ـ ٤٠٣هـ)، وإمام الحرمين الجويني (٤١٩ ـ ٤٧٨هـ)، وفخر الدين الرازي، قد تمسكوا بعنوان «الجواز» لاثبات الصانع، بينما توصل ابن سينا لهذا المرام عن طريق «إمكان» العالم وحاجته الى الواجب. ويُعدّ ابن رشد، أحد الذين لا يرون وجود تفاوت بين عنواني «الجواز»، و «الامكان»، لذلك يرى انّ موقف ابن سينا في هذا الباب لا يختلف عن موقف المتكلمين، لكنّ هذا المفكر المعاصر يرى انّ كلام المتكلمين في جواز العالم، يختلف عن كلام ابن سينا في إمكان العالم[١].

---

١ ـ ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ٢٤.

يعتقد هذا المفكر المعاصر لو انّ ابن سينا قد تحدث عن جواز العالم بدلاً من إمكانه، لكان برهانه في إثبات الصانع قد تميز باعتبار أكبر، لأنه حينما يتحدث أحد عن جواز العالم فالمراد انّ العالم كان بمقدوره ان يتحقق بوجه آخر او صورة اخرى غير التي هو عليها الآن. ولكن بما انه تحقق بالصورة القائمة، فلابد من القول انّ هناك مخصصاً او مرجحاً ادى الى ترجيح هذه الصورة وظهورها. وهذا المخصص او المرجح هو الله تعالى، وهذا ما يذهب اليه المتكلمون.

واذا كان بالامكان تفسير كلام المتكلمين المسلمين بهذه الصورة، فمن السهل الادعاء انّ ما يُثار اليوم تحت عنوان العوالم الممكنة وجواز تعدد العوالم، هو عين ما كان يذهب اليه المتكلمون. ولكن لابد ان نعلم بأنّ دافع الذين يتحدثون اليوم عن العوالم الممكنة، يختلف عن الدافع الذي كان لدى المتكلمين المسلمين.

ومهما قيل في هذا الباب، فإنّ مفكرنا المعاصر يفرق بين القول بجواز العالم وإمكانه، ويعتقد انّ العالم موجود بالفعل، وليس بوسعنا التحدث عن الامكان والامتناع بشأن الموجود بالفعل. ويرى كذلك انّ طبيعة الامكان هي الوجود بالقوة، ولا يصح الحديث عن الوجود بالقوة لموجود بالفعل، كما ان طبيعة الامتناع هي العدم، ولا يصح الحديث عن العدم لموجود بالفعل.

انه ينظر الى عنوان «الجواز» من زاوية اخرى، ويطرح ـ وكما تقدم ـ تحقق العالم الموجود من بين الصور الجائزة الاخرى، تحت عنوان «جواز العالم»، ويفسّر كلام المتكلمين في هذا الشأن على اساس هذا الجواز، ويرى عدم وجود تشابه بين رأي ابن سينا ورأيهم في هذا المجال.

لاريب في انّ مفردة «الامكان» تختلف عن مفردة «الجواز» وتختلف موارد استعمال هاتين المفردتين في كثير من الأحيان، ولكن لابد من ادراك الأمر التالي وهو انّ «الامكان» يمثل منشأ الجواز في كل شيء، فحين لا

يوجد الامكان لا يصدق الجواز ايضاً. اي يمكن القول بأنّ عناوين الوجوب، والامتناع، والإمكان، تُعدّ من الاعتبارات الواقـعية، اي ان العـقل هـو الذي يضفي عليها الاعتبار، لكنّ الذي يقع منشأ لجواز الامور هو اعتبار الامكان. ولاشك في أنّ الذي يجوز عن طريق الامكان يمكن ان يعد واجباً وضرورياً من خلال الاستناد الى علته الوجودية، وهو الامر الذي يؤكد عليه ابن سينا، ولا يرى على اساسه اي تعارض بين الممكن بالذات والواجب بالغير.

على ضوء ما تقدم، يمكن القول بأنّ ما يلاحظ في آثار بعض المتكلمين المسلمين تحت عنوان «الجواز» ويُعدّ من مقدمات البرهان لاثبات الصانع، لا يختلف عما يطرح على صعيد معنى الامكان. ومع ذلك لا يجب ان يتصور أحد ان ابن سينا قد وقع تـحت تأثـير المـتكلمين فـي بـرهان «الوجـوب والامكان».

الذين لديهم معرفة بآثار المتكلمين المسلمين يعلمون بوضوح انّ هؤلاء يركزون على موضوع «الحدوث» في اثبات الصانع، على اعتبار انّ الحادث بحاجة الى محدث. ويبدو حتى انّ بعض المتكلمين الذين يعتمدون موضوع «الجواز» ـكالباقلاني والجويني ـ يرجعون في نـهاية المـطاف الى مـوضوع «الحدوث»، لبلورة برهانهم. بينما يرى ابن سينا ان الامكان هو الملاك الوحيد للحاجة، وانّ الإمكان يسبق الحدوث من حيث المرتبة العقلية.

بتعبير آخر: انّ الدراسة الواقعية للامور تشير الى انّ اي امر من امور العالم يُعدّ حادثاً لأنه ممكن. ولاشك في ان حدوث اي امر من الامور، لا ينفك عن إمكانه قط. لكن الذي لا شك فيه ايضاً هو انّ الحدوث لا يُعدّ شرطاً للامكان ولا جزءاً من اجزائه. فالامكان بالنسبة للـعالم، عـبارة عـن اعـتبار عـقلي وواقعي، ولا يرتبط بأي شيء آخر. بينما لا معنى لحدوث العـالم مـن دون إمكانه. وحينما يتحدث ابن سـينا عـن إمكـان العـالم، لا يـفكر بـموضوع الحدوث والقدم، لانفتاح طريق اثبات واجب الوجـود مـن خـلال القـول

بالامكان الذاتي للعالم.

لربما يقال: اذا لم يفكر ابن سينا بحدوث وقدم العالم، وانّ القول بقدم العالم بحسب الزمان لا يتعارض مع القول بامكانه الذاتي، فلماذا يصر على بطلان التسلسل ويراه مفيداً ومؤثراً في اعتبار برهانه؟ بتعبير آخر: اذا لم يكن لدى الزمان بداية من جنسه، ويمكن العودة فيه للماضي الى ما لا نهاية، فلماذا يتشبث ابن سينا ببطلان التسلسل اللا متناهي ويعتمده في برهان الوجوب والامكان؟

لابد من القول في الاجابة على هذا التساؤل انّ التسلسل على نحو التعاقب والتتالي في الأحداث، ليس بالأمر المحال او الممتنع، فلو قسّمنا الزمان ـ على سبيل المثال ـ الى اجزاء ولحظات وشاهدنا هذه اللحظات واحدة تلو الاخرى، نستطيع متابعة لحظات الزمان المتوالية الى ما لا نهاية. ويمكن ملاحظة هذا الامر ايضاً في مثال الدجاجة والبيضة المعروف، اذ يمكن عن هذا الطريق ان ندرك بسهولة جواز التسلسل التعاقبي، فحينما نسلّم بظهور الدجاجة بعد البيضة، والبيضة بعد الدجاجة، لابد ان نسلّم بأنّ بوسع هذه السلسلة ان تمتد الى ما لا نهاية. اذن فالتسلسل الذي يؤكد ابن سينا على بطلانه هو نوع آخر من التسلسل يختلف عن التسلسل التعاقبي، ويتحدد في اطار سلسلة من الشروط. فالتسلسل الذي يعنيه ابن سينا هو التسلسل في علل الوجود، والذي تتدخل فيه ثلاثة شروط اساسية هي: كثرة العلل، وترتب بعضها على البعض الآخر، واجتماعها جميعاً في الوجود.

لا يخفى على اهل البصيرة انّ هذه الشروط غير موجودة في التسلسل التعاقبي. ولا يجوز في نظر ابن سينا تخلف المعلول عن العلة التامة. لذلك لو فرضنا وجود سلسلة من العلل والمعاليل لا يتحقق فيها تخلف المعلول عن العلة، فلابد ان تجتمع جميع وحدات تلك السلسلة، في الوجود، وحينذاك يمكن ان ندّعي بأنّ من المتعذر استمرار مثل هذه السلسلة الى

ما لا نهاية.

هاهنا، سيتبلور لنا علم بموضوع آخر وهو: انّ ما يقع في طول الزمان والمكان، يتميز بجانب إعدادي، ويتم بحثه تحت عنوان سلسلة المعاليل والعلل المعدّة. اي لا تُعدّ أية حادثة زمانية ومكانية، علة وجودية ونفس أمرية لحادثة اخرى، وانما لكل حادثة جانب إعدادي بالنسبة لحادثة اخرى، وتُعدّ لوناً من الوان «العلة المعدّة». والدليل على هذا الأمر هو انّ جميع الوقائع والحوادث لا تجتمع معاً على الصعيد الوجودي مع احتفاظها بحالة التوالي. وحينما لا يتحقق الاجتماع في الوجود، سنواجه تخلف العلة عن المعلول، وهذا ما يراه ابن سينا محالاً وممتنعاً.

على ضوء ما ذكرناه يتضح ان كثيراً من الإشكالات المثارة حول بطلان التسلسل، ترتبط بالتسلسل التعاقبي. اما ذلك التسلسل الذي يدعى بتسلسل العلل في الوجود، فلا شك في بطلانه، وهو التسلسل الذي يبطله ابن سينا ايضاً خلال برهان «الوجوب والامكان».

طبعاً يمكن تقرير هذا البرهان بطريقة اخرى لا تظهر فيها الحاجة الى اثبات بطلان التسلسل. ويقال فيها: بما انّ مجموعة الممكنات لا تخلو من إمكان ذاتي وماهوي، فلابد ان تحتاج الى امر من خارجها.

ويوجه بعض المفكرين المسلمين كنصير الدين الطوسي إشكالاً الى هذا التقرير الاخير ويقولون: ان مجموعة الممكنات كمجموعة، عبارة عن امر ذهني لا يتحقق في الخارج، والشيء الذي لا يتحقق في الخارج لا يقع تحت دراسة الفيلسوف وبحثه. ورغم انّ هذا الاشكال يبدو موجَّهاً للوهلة الاولى، ولكن لابد ان نعلم بأن العلاقة بين مجموعة ما وآحادها، من الامور المعقدة دائماً، اذ مثلما تصبح المجموعة ذات معنى من خلال الارتباط بآحادها، كذلك لن يكون للآحاد معنى إلّا من خلال الارتباط بمجموعتها. كما انّ ارتباط المجموعة بآحادها، لا ينفصل عن ارتباط تلك الآحاد

بمجموعتها.

لربما من المناسب في تقرير «برهان الوجوب والامكان»، الاهتمام بالطبيعة الامكانية للعالم بدلاً من التحدث عن مجموعة الممكنات، لأنّ العالم الذي نعيش فيه، يُعدّ ممكناً بحسب ماهيته وطبيعته. ولاشك في الأمر التالي وهو: انّ ما يُعدّ ممكناً بحسب ماهيته وطبيعته، بحاجة الى مخصص ومرجح خارجي للخروج من حد التساوي ازاء الوجود والعدم. اي انّ ما هو موجود، لابد ان يتمتع بـ «جهة كافية» لموجوديته. ومعنى هذا الكلام هو انّ الموجود اذا لم يتسم بالجهة الكافية لوجوده، فلن يكون وجوده معقولاً ومبرراً. ولابد أن نضيف بأنّ الموجود اذا لم يحمل جهته الكافية في ذاته، فلابد ان يرتبط من حيث الجهة الكافية بالخارج.

ونجد عنوان «الجهة الكافية» في آثار الفيلسوف الألماني الشهير «ليبنتز»، ويبدو أنّ هذا الفيلسوف الغربي الكبير قد تأثر في هذا البرهان بأفكار ابن سينا بشكل غير مباشر. كذلك كان لأفكار ابن رشد تأثير كبير على اوربا خلال العصر الوسيط، وطالما انهمك المفكرون الغربيون في مناقشة الإشكالات التي أثارها على براهين المتكلمين من جانب، وبرهان ابن سينا في «الوجوب والامكان» من جانب آخر. وسبق ان ذكرنا بأنّ الخصوصية الرئيسية في برهان الوجوب والامكان هي ان ابن سينا لم يستند الى حقيقة خاصة مثل حركة العالم او نظامه او حدونه، وانما تحدث على اساس العلاقه ما بين ذات الاشياء وما بين الوجود.

رؤية ابن رشد الى الوجود لا تنسجم مع رؤية ابن سينا. فيُفهم من اسم وعنوان برهان ابن سينا في الوجوب والامكان، انّ العالم موجود جائز، اي انه كان بامكانه ان لا يوجد، او ان يتحقق بصورة اخرى غير التي هو عليها. بينما لم يفكر ابن رشد بهذه الطريقة قط ويؤمن ايماناً راسخاً بضرورة العالم وقدمه. صحيح انه يرى ان العالم مصنوع ويبحث من خلال الصنع عن حكمة

الباريُ تعالى، لكنه يرى ان حكمة الله هي عبارة عن نوع من الارتباط بين العلل والمعاليل الطبيعية. وبما انه لا يؤمن بوجود انسجام بين الامكان الذاتي والضرورة من ناحية الغير، فلابد ان يواجه إشكال ثنوية الواجب والممكن.

ابن رشد يدرك بوضوح ان نظام الموجودات المتناسق والسلسلة المنتظمة للعلل والمعاليل ضمن حركة عقلية واستدلالية، تقودنا الى موضع نعترف فيه بالمبدأ الأول ونقرّ بأنه صانع الوقائع والحوادث، لكنه لا يؤكد على تمتع المبدأ الاول بالاستقلال الذاتي وانفصاله عن العالم المخلوق، ولا يعترف بالأمر التالي وهو انّ هذا العالم بنظامه المتسق قد اختير من قبل الحق تعالى، وكان بمقدوره ألّا يخلقه، أو أن يخلق بدلاً منه عوالم اخرى.

يرى ابن رشد ان اي تغيير وتحول او أي كون وفساد في هذا العالم، امور تجري على اساس حركة الاشياء وخروجها من القوة الى الفعل، وبالنتيجة لا تدين سلسلة الموجودات للمبدأ الاول إلّا في خروجها من القوة الى الفعل، رغم انتهائها الى مبدأ ازلي يُعدّ مصدراً لظهورها.

بتعبير آخر: مثلما تعد الحركة الاستدلالية في مسار الفكر من هذا العالم نحو المبدأ الأول، ضرورة منطقية، يُعدّ عكس هذه المسألة وطريقة الانتقال من المبدأ الاول الى تحقق الموجودات وكيفية الارتباط فيما بينها، ضرورة منطقية ايضاً. ولا يخفى على اهل البصيره انّ هذه الضرورة المنطقية التي حظيت باهتمام ابن رشد، يمكن ان تُدرس فيها قضية العلاقة والارتباط ما بين الخالق والكون، على الوجه الصحيح.

يرى كثير من الحكماء المسلمين انّ للوجوب والضرورة انواعاً شتى مثلما انّ للإمكان انواعاً مختلفة، ويجب الا يتم تجاهل التباين بين هذه الانواع. ولا نريد هنا ان نناقش أنواع الضرورة والامكان، ولكن لابد من التأكيد على الأمر التالي وهو: ان الطريقة التي خالف فيها ابن رشد مواقف ابن سينا

واعترض على برهان «الوجوب والامكان»، ألقت ظلالاً من الابهام والغموض على رأي هذا الفيلسوف ـأي ابن رشدـ في خلق الله وصنعه، لأنّ الله على اساس ما يقوله بهذا الشأن، يقوم بايجاد الارتباط والصلة بين المادة والصورة، ولا عمل له سوى هذا.

ابن رشد كفيلسوف، وكشخصية يعتبر ارسطو اكبر مفكر في العالم، من حقه التمسك بهذه العقيدة، والايمان بأنّ الله يعمل باستمرار على الترابط بين المادة والصورة، ولكن هل باستطاعته كفقيه مسلم وكقاض مارس القضاء لفترة طويلة، ان يحمل مثل هذه الفكرة عن الله تعالى؟

ابن رشد وإثبات الصانع وفق دليلي العناية، والاختراع

لاشك في انّ الصنع والخلق، إحدى القضايا الاساسية التي حظيت باهتمام الانسان على مدى التاريخ، ودفعت الفلاسفة لدراستها والتفكير فيها. فما أن يفتح الانسان عينه على العالم، حتى يواجه اختلاف الألوان والأشكال وتباين الفصول، فيدرك من خلال تلك الاختلافات والتباينات معنى التغيير والتحول وما يمكن ان يسمى بالحركة. ورغم ان ادراك حقيقة الحركة ومن ثم ماهية الزمان، يبدو أمراً بسيطاً في الوهلة الاولى، لكنه معقد بما يفوق التصور، كما انّ الطريق الذي لابد من قطعه لحل هذه المشكلة طويل ومتعرج جداً. ولولا تعرّف الانسان على صورة التغيير واستشعاره للحركة، ربما لا يبادر الى السؤال عن معنى الخلق. لذلك فالسؤال عن الخلق والصنع، قديم بقدم مواجهة الانسان لما يحدث في العالم من تغييرات وتطورات وأحداث. ويدل قدم السؤال على أصالته وقوته وعمقه، مثلما تدل أصالته وعمقه على خلوده.

تنطلق الاجابة على هذا السؤال من دائرة الأفكار الفلسفية، وبما انّ الافكار الفلسفية تنبع من عقل الانسان الناقد وذهنه الباحث، فلا نتوقع ان تكون الاجابة واحدة. ولاشك في ان التنوع في الاجابة سيعمل على تطور الفكر الانساني، ويحمل معه العبرة والدرس لأهل الفكر.

الذين يعتقدون بالعلاقة بين العلة والمعلول، ويعترفون بقانون السبب

والمسبب، ينقسمون الى فئتين في نظرتهم الى العالم الموجود، فتنطلق هاتان الفئتان لتفسير ظواهر العالم على اساس نمطين متضادين ومتباينين من الرؤية. ولا ريب في انّ هاتين الفئتين تقعان في جانبي الافراط والتفريط، وهناك فئة ثالثة تقف بينهما يمكن ان نعبِّر عنها بالمعتدلة او المتوسطة. وهاتان الفئتان المتباينتان واللتان يفصل كلاً منهما عن الاخرى بون شاسع، هما:

١ ـ اصحاب القول بالكمون.

٢ ـ اصحاب القول بالابداع والاختراع.

اصحاب القول بالكمون يعتقدون انّ كل شيء، يتحقق في كل شيء، ونحن نشهد في ظواهر عالمنا خروج أشياء من اشياء اخرى وتميز بعضها عن البعض الآخر. اما اصحاب القول بالابداع والاختراع فيفكرون بطريقة اخرى، ويقولون انّ صانعاً ـ غير مصنوع ـ هو الذي يصنع كل موجود ويخترعه بطريقة كاملة. ولا يحتاج في هذا الابداع او الاختراع الى هيولى او مادة أولية. ويمكن تلخيص الأقوال بين هذين القولين، في قولين آخرين يشتركان في شيء مفروض هو: انّ كل موجود في هذا العالم، لديه موضوع، فتُعد كل ظاهرة، فعلية وصورة لمادتها. احد هذين القولين هو: انّ الفاعل يخلق الصورة باستمرار ويُظهرها على المادة او الهيولى. لكن الفاعل نفسه الذي يُعدّ خالقاً للصورة، لا يقع في المادة او الهيولى قط.

القول الثاني هو: مع انّ الفاعل لا ينفصل عن المادة، إلّا انه منهمك في خلق صورة اخرى دائماً. ويدعم اصحاب هذا القول فكرتهم من خلال قولهم انّ النار رغم انها صورة من مادتها، لكنها لا تقف عن عمل خلق النار وايجادها.

ضمن بحث بعض الحكماء المسلمين للعلة الفاعلية، يقسمون الفاعل الى ثمانية اقسام:

١ ـ فاعل بالطبع

٢ ـ فاعل بالقسر

٣ ـ فاعل بالقصد

٤ ـ فاعل بالجبر

٥ ـ فاعل بالتسخير

٦ ـ فاعل بالتجلي

٧ ـ فاعل بالعناية

٨ ـ فاعل بالرضا.

ولاشك في انّ بعض هذه الأقسام لا تنطبق على فاعلية البارئ تعالى. وهناك مناقشات واختلافات بشأن نوع فاعليته تعالى. وقيل انّ الانسان هو الموجود الوحيد الذي تنطبق على فاعليته، هذه الأقسام الثمانية[1]، لأنّ هذا الكائن يُعدّ اعجوبة الخلقة وفهرس عالم الوجود.

عنوان هذه المقالة يتحدث عن دليل العناية والذي استند اليه ابن رشد في إثبات الصانع، والسؤال الذي لابد من إثارته هو: هل أنّ ما اثبته ابن رشد عن طريق دليل العناية، هو ذلك المبدأ الاول الذي يدعوه بعض الفلاسفة بـ «الفاعل بالعناية»؟ وللاجابة على هذا التساؤل لابد من ادراك معنى العناية في كلام ابن رشد، ومعنى هذا الاصطلاح في آثار سائر الفلاسفة.

يُعدّ ابن سينا أحد اوائل الفلاسفة الذين تحدثوا عن العناية، وفسروا ارتباط الموجودات بعلم الله الأزلي، على أساس معنى العناية.

فقد انبرى هذا الفيلسوف الكبير في النمط الرابع من كتاب «الاشارات والتنبيهات» الى اثبات الواجب عن طريق التأمل في الوجود، وعدّ هذا الطريق محكماً ورصيناً. فبعد إثباته للواجب كمبدأ اول، تطرق الى كيفية

---

١ ـ شرح المنظومة، ص ١١٦.

ارتباط هذا المبدأ بسائر الموجودات مستعيناً بموضوع «الصنع والإبداع».

كان ابن سينا يدرك انه حينما يتحدث عن افعال البارئ تعالى وآثار المبدأ الأول، فلابد له ان يشير الى غاية هذه الأفعال والآثار ايضاً. ولذلك افرد النمط الخامس من كتابه لبحث الصنع والابداع، ثم طرق موضوع الغايات في النمط السادس من نفس الكتاب. ولا يشك ابن سينا في الامر التالي قط وهو انّ صدور الافعال عن المبدأ الاول لا يتم بشكل طبيعي وعن غير علم، كما لا يمكن التعويل على الحظ والاتفاق، ولا يمكن قبول انّ امور هذا العالم تتحقق جزافاً ومن دون هدف.

ابن سينا يرفض أي قصد او غرض زائد على الذات، ويعتقد انّ وجود القصد الزائد على الذات يستلزم استكمال المبدأ الاول من خلال صدور أفعاله، وهذا امر مرفوض لأنّ المبدأ الاول ليس بحاجة الى الاستكمال لأنه كمال مطلق. ويستند ابن سينا في هذا الامر الى اصل كلي يقول «العالي لا يلتفت الى السافل»[1]، اي انّ ما هو أعلى من حيث المقام الوجودي لا يلتفت الى الامور التي هي أدنى منه. اذن فالذي يؤمن بهذا الاصل ايماناً راسخاً، لا يستطيع مثل كثير من المتكلمين تفسير افعال الله على اساس القصد الزائد على الذات، وهذا ما دفع الى التحدث عن عناية الله فيرى ان جميع الموجودات تتحقق في علم الله الأزلي السابق ضمن نظام كلي ومعقول يمتد من الأزل الى الأبد. وبما انّ الله يعلم بوقت وقوع كل موجود من الموجودات بما هو لائق وفي اطار نظام كلي معقول، فلابد من القول بأنّ العلم الأزلي لله تعالى بهذا النظام، يقتضي تحقق هذا النظام:

«لا تجد ان طلبت مخلصاً إلّا ان تقول انّ تمثل النظام الكلي في العلم

---

١ ـ راجع: القواعد الفلسفية العامة، تأليف ابراهيمي ديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي، ج ١.

السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولاً فيضانه، وهذا هو العناية»[١].

اذن فالعناية لون من العلم الذي يعتبر مصدراً لظهور الموجودات، ولذلك يُعدّ قريباً الى حد ما من نظرية «الكمون والبروز». وسعى بعض الحكماء للعثور على مثال للعلم العنائي ـ الذي يُعرف بالعلم الفعلي ايضاً، ويُعد منشأ لظهور المعلوم في الخارج ـ من اجل تقريب معناه الى الذهن. ومن الامثلة التي استعانوا بها لهذا الغرض، مثال «توهم السقوط»، فقالوا انّ الشخص الذي يقف في موضع مرتفع جداً وخطر فإنه سيسقط بسهولة حينما يفكر بالسقوط. اي انّ فكرة السقوط في ظل ظروف محفوفة بالمخاطر، ستكون منشأ للسقوط. كذلك كيف انّ تصور بعض الأطعمة والمذاقات، يؤدي الى ترشح اللعاب. وعليه حينما يكون مجرد تصور الشيء او التفكير فيه مصدراً لظهوره، كذلك يمكن للعلم ان يكون مصدراً لظهور المعلوم ايضاً.

طبعاً لم يتفق كثير من الحكماء مع ابن سينا على «الفاعل بالعناية» بالطريقة التي يتحدث بها، ولذلك تحدثوا بدلاً منه عن «الفاعل بالرضا»، و «الفاعل بالتجلي».

لا نريد ان نتحدث عن فاعلية الله تعالى بالطريقة التي يفهمها الشيخ شهاب الدين السهروردي وصدر المتألهين الشيرازي، ونرجع الى ما اوردناه في البداية وما تحدث عنه ابن رشد تحت عنوان «دليل العناية». فابن رشد يرى انّ براهين المتكلمين لاثبات الصانع جدلية وغير يقينية، معبراً عن اعتقاده ايضاً بأنّ كلام ابن سينا على هذا الصعيد لا يختلف عن كلام المتكلمين. ولذلك نراه يتحدث عن دليل العناية ويعتبره الدليل الذي لا يرقى اليه اي دليل آخر.

١ـ الاشارات والتنبيهات، النمط ٦، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

يقيم ابن رشد دليل العناية على اصلين ويعتقد انّ جميع الناس يـؤمنون بهما: الأصل الاول هو: ان عالم الوجود بجميع اجزائه وعناصره الاساسية ينسجم مع وجود الانسان ووجود سائر الكائنات. والأصل الثاني هو: ان كل شيء يلاحَظ الانسجام والاتساق في جميع عناصره وأجزائه وينطلق نـحو هدف واحد، لابد ان يكون مصنوعاً ومخلوقاً. ويستدل ابـن رشـد بـهذين الأصلين اللذين يعتبرهما أساسيين، على مصنوعية العالم، والاعتراف بوجود الصانع. ويرى انّ هذا اللون من الاستدلال لاثبات الصانع، طريقة الهية أيدها تعالى في القرآن الكريم وعدها اشرف الطرق:

«وذلك انّ دليل العناية يدل على الأمرين معاً، ولذلك كان اشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع، واما انّ هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز، فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات...»[١].

ويقول فيلسوف قرطبة ـ في برهان إثبات الصانع ـ بسلسلة من الخصوصيات التي لا تظهر إلّا في برهان العناية وبالطريقة التي يراها. ويعتقد انّ مقدمات برهان إثبات الصانع لابد ان تكون قليلة جداً، لكنها يجب ان تصاغ بطريقة بحيث تكون قريبة من الامور البديهية والشفافة ويستطيع الناس كذلك فهمها وادراكها من دون صعوبة. ويعتقد كذلك ان برهان العناية بالطريقة التي صاغها، يمكن ان يكون مقنعاً للنخبة والخواص من اهل البرهان، ومفيداً للجمهور ايضاً.

والحقيقة هي ان فائدة دليل العناية للجمهور امر غير قابل للانكار، ولكن هناك بعض التردد في ان يكون مقنعاً للنخبة والخواص وأهل الاستدلال.

يمكن كذلك الشك في ان يكون هذا الدليل افضل مما يعرف ببرهان «الحدوث» او «النظم» او «الجواز» او «الوجوب والامكان»، لأنّ دليل العناية

١ ـ الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٩٨ ـ ٩٩.

بالطريقة الواردة في آثار ابن رشد ليس سوى الدليل الانّي الذي يستدل فيه بالمعلول على وجود العلة. وغير خاف على أهل النظر انّ الدليل الانّي ومعرفة وجود العلة عن طريق المعلول، لا يعد دليلاً محكماً وقوياً، لأنّ الذي يشك في وجود العلة كيف يمكنه ان يؤمن بوجود المعلول؟ فالشك في وجود العلة، شك في وجود المعلول ايضاً، لذلك ينبغي القول انّ مع وجود الشك في العلة لا يمكن الاطمئنان الى وجود المعلول، وحين لا يطمئن الانسان الى وجود المعلول، كيف يستطيع من خلاله الوصول الى العلة؟

اذن اذا سلّمنا بأنّ ما يدعوه ابن رشد بدليل العناية هو دليل انّي واستدلال على العلة بواسطة المعلول، فلابد ان نقول بأنّ الموقف الفكري لهذا الفيلسوف ازاء هذه المسألة محاط بهالة من الابهام والغموض، لأنّ الذين يتمسكون بالدليل الانّي، ويستدلون على اثبات وجود العلة عن طريق العلم بوجود المعلول، لا يجيزون الشك في الاستقلال الذاتي للعلة الاولى، ويعتبرونها صانعة الامور، بينما لا يؤكد ابن رشد على الاستقلال الذاتي للعلة الاولى او المبدأ الأول، ولا يولي اهتماماً لخلق هذا العالم بصفته احد الموارد الممكنة للخلق. اي انه يؤمن بضرورة وقدم العالم، ومن يؤمن بأن العالم ضروري وقديم، لا يستطيع اعتباره انتخاباً من بين الانتخابات الممكنة الكثيرة.

ابن رشد وكما يكشف عن نفسه، فيلسوف يسير على خطى أرسطو، ويأخذ برأي هذا الفيلسوف اليوناني الكبير، في «المبدأ الأول». ويعلم جيداً بأنّ موجودات هذا العالم من منظار أرسطو، قابلة للتفسير على اساس مبدأ الحركة والخروج من القوة الى الفعل. كما بالإمكان ايضاً التحدث عن القوة والفعل كمادة وصورة. والتضامن ما بين الموجودات وترتب بعضها على البعض الآخر ضمن سلسلة متوالية، امر ينتهي بها الى مبادئ ازلية. وتستند هذه الموجودات في الخروج من القوة الى الفعل وفي حركتها، الى المبدأ الأول. وعليه لا يتحدث ارسطو عن المبدأ الواهب للوجود، ولا يناقش ما هو

خارج عن دائرة التغيير والكون والفساد. اي ان اله أرسطو هو «المحرك الاول» لا غير، ومن الواضح انّ المحرك الاول يختلف عما يمكن تسميته بالمبدأ الواهب للوجود.

يبدو انّ الانسان حينما يتحدث بشأن «المبدأ الاول»، عن المحرك الاول ويصر في الوقت نفسه على أزلية الحركة وقدمها، ليس بوسعه الدفاع بسهولة عن دليل العناية، والايمان بالاستقلال الذاتي للمبدأ الاول. وحينذاك يواجه موقف ابن رشد في دليل العناية والاختراع نوعاً من الغموض والاضطراب.

ويعود هذا الغموض والاضطراب الى الامر التالي: فابن رشد يؤمن من جانب بعقلانية ارسطو ورأيه في المبدأ المحرك، ويسعى من جانب ثان للتعبير عن وفائه وايمانه بما ورد في الآيات القرآنية الكريمة من اثبات للصانع الحكيم. اي انه في ذات الوقت الذي يلعب فيه دور الفيلسوف المشائي الأرسطي، يحاول الحفاظ على عقائده وأفكاره الاسلامية ايضاً ومن الواضح انّ من الصعب التوفيق بين الأفكار الفلسفية الأرسطية وبين التعاليم الاسلامية. واذا كان بالامكان تحقق مثل هذا التوفيق بشكل جزئي، فمن المتعذر تحقيقه في معظم الاحوال.

وفي ظل هذه المعادلة الصعبة، تصطبغ أقوال ابن رشد بصبغة الكلام المتشابه، ويلفها الغموض والتعقيد في بعض الأحيان. فحينما يتحدث عن دليل العنايه والاختراع، يركز بصره على الآيات القرآنية الكريمة ويسعى للتوفيق بين آرائه وبين ما في الآيات من معان ومضامين، لكنه مع ذلك لا يستطيع انتزاع نفسه من هيمنة الأفكار الأرسطية.

على ضوء ما سبق يمكن القول انّ ابن رشد سعى في دليل العناية، الى عدم الابتعاد عن مبادئ الفكر الأرسطي، والحفاظ عليها كأساس لكلامه. صحيح انه يتحدث في هذا الدليل عن المصنوع والصانع، ويركز على مصنوعية العالم، لكنه يطرح طبيعة الارتباط بين الصانع والمصنوع بطريقة

تختلف اختلافاً اساسياً عما هو وارد في برهان النظام.

الذين يستندون الى برهان النظام في اثبات الصانع، يعتقدون انّ وجود النظام، دليل على وجود الناظم والصانع، ويؤكدون على الاستقلال الذاتي للصانع، بينما لا يفكر ابن رشد بهذه الطريقة، ولا يتحدث عن الاستقلال الذاتي للصانع. ويهتم في دليل العناية بحركة الموجودات والتنسيق فيما بينها، ويصل من خلال هذه الحركة والتنسيق الى النتيجة التالية وهي انّ هناك تلازماً بين المحرك والمتحرك خلال حركة الموجودات التي تتحقق على شكل خروج من مرحلة القوة الى مقام الفعل. ولا ريب في انّ هذه الحركة، فيها صانع ومصنوع، لكنّ ابن رشد لا يؤكد على الاستقلال الذاتي للصانع، ويعتقد انّ دليل العناية يؤكد على الصانع بحجم تأكيده على المصنوع.

اذن وكما ذكرنا من قبل، انّ هذا الفيلسوف يستند في دليل العناية على أصلين، ويعتقد انه لا دليل اشرف منه لأنه يدل على الصانع والمصنوع معاً مرة واحدة:

«فينتج عن هذين الأصلين بالطبع انّ العالم مصنوع وأنّ له صانعاً وذلك انّ دليل العناية يدل على الأمرين معاً، ولذلك كان اشرف الدلائل على وجود الصانع»[1].

تكمن في هذه العبارة نقطتان مهمتان وأساسيتان لابد من دراستهما بدقة: الاولى كامنة في كلمة «بالطبع». والثانية متصلة بجملة «يدل على الأمرين معاً». فابن رشد بدلاً من ان يتحدث عن الدلالة العقلية يستند الى الدلالة بالطبع ويعتقد انّ حركة الموجودات لا يمكن ان تتحقق طبيعياً من دون محرك ومتحرك. كذلك يعتقد ان حركة موجودات العالم مثلما تدل على الصانع، تدل على المصنوع ايضاً، وبذلك لم يُشر الى الاستقلال الذاتي للصانع

١ـ المصدر السابق، ص ٩٩.

وإحاطته القيومية.

ويمكن القول على سبيل الايجاز انّ ما يمكن ان يستشف من دليل العناية لفيلسوف قرطبة، يختلف عما وصفته الأديان الالهية بالمبدأ الواهب للوجود والذي وصفه القرآن الكريم بالله الخالق العالم القادر والجامع لجميع الأسماء والصفات والكمالات.

على ضوء ما ذكرناه يمكن القول انّ ابن رشد ومع استخدامه للآيات القرآنية في دليل العناية والاستشهاد بمضامينها، لكنه لم يبتعد عن طريق ارسطو، ووضع قدمه في نفس الطريق التي رسمها ارسطو من قبل فهو يؤمن على غرار ارسطو بأزلية الحركة ويستدل على إثباتها:

مما يقال بهذا الشأن: بما انّ طبيعة الحركة واحدة ومتصلة، لذلك تُعدّ مثل طبيعة الكم والمقدار. ولا يمكن الشك من جانب آخر في الامر التالي وهو ان افتراض بداية لما يعرف بالطبيعة الواحدة سيواجه إشكالاً، لاننا حينما نفترض بداية للحركة الواحدة المتصلة، سنواجه السؤال التالي دائماً وهو: هل تقع نقطة بداية هذه الحركة في «آن» واحد ام في «الزمان»؟ فإذا قيل انّ نقطة بداية الحركة واقعة في الزمان فلابد من الاعتراف بأنّ نقطة بداية الحركة قابلة للتقسيم لأنّ الزمان نفسه قابل للتقسيم. لكنّ الامر المسلّم به هو ان ما هو قابل للتقسيم لا يمكن ان يكون نقطة بداية الحركة.

اما اذا قيل بأنّ نقطة بداية الحركة واقعة في «آن» واحد فلابد ان نصل الى النتيجة التالية وهي: بما ان الـ «آن» غير قابل للتقسيم، فالحركة لن تتحقق ايضاً. بتعبير آخر: اذا كان مبدأ الحركة من سنخ الحركة، فلن يصلح لأن يكون مبدأً، اما إذا لم يكن من سنخها، فلن تتحقق الحركة، وهذا ما يُعدّ خُلفاً.

يعتقد البعض انّ أي نوع من أنواع الحركة لابد وان يكون مسبوقاً بنوع من السكون. ويرى اصحاب هذا القول انه لابد من البحث عن منشأ الحركة ونقطة بدايتها في السكون. ويثار على هذا الصعيد السؤال التالي: هل انّ الـ

«آن» التي تمثل مبدأ الحركة، متحدة مع الـ«آن» التي تمثل نهاية السكون، ام انها غيرها؟

فلو قيل انّ الـ«آن» الاولى غير الـ«آن» الثانية، فهذا يوجب «تتالي الآنات»، اي تكوّن الزمان من لحظات منفصلة عن بعضها ولكنها متواصلة. والذين لديهم معرفة بالقضايا العقلية والفلسفية يعلمون استحالة هذا الأمر، لأنّ الحد الفاصل بين الماضي والمستقبل، هو ذلك الشيء الذي يعبَّر عنه بـالـ«آن». ولا محل لهذا الحد الفاصل في مقولة الزمان، ولا يُعدّ من سنخ الاتصال الذي يعتمد عليه وجود الزمان.

الذين يفسّرون حقيقة الزمان بتتالي الآنات، لا معرفة لهم بالطبيعة السيالة للزمان ولا علم لهم بحقيقته.

اما اذا قيل انّ الـ«آن» التي تمثل مبدأ الحركة هي نفس الـ«آن» التي تمثل نهاية السكون، فهذا يستلزم ان يكون الموجود الواحد ساكناً ومتحركاً في آن واحد. ومما لا شك فيه انّ الموجود لا يمكن ان يكون ساكناً ومتحركاً في آن واحد.

ما يجب التنويه اليه هو انّ ما يصدق على الحركة، يصدق على الزمان ايضاً، لأنّ الزمان لا ينفصل عن الحركة، وانّ احكام الحركة هي احكام الزمان ايضاً. ويؤكد ابن رشد على عدم التناهي ايضاً ويعتقد ان الزمان غير متناه من جهة الماضي ومن جهة المستقبل، وليست لديه نقطة نهاية وبداية. لانه اذا كان متناهياً من جهة الماضي ولديه نقطة بداية، فلابد من الاعتراف بأنه قد تكوّن في تلك النقطة وفي ذلك الـ«آن». ولاشك في انّ الذي يتكوّن في هذا العالم لابد ان يقع في ظرف الزمان. والنتيجة التي يتم التوصل اليها من هذا الكلام هي: من اجل ان يتحقق الزمان لابد وان يكون هناك زمان وهذا ما لا ينسجم مع تناهي الزمان من جهة الماضي.

ويصدق هذا الكلام على لا تناهي الزمان في المستقبل، لأنّ الزمان اذا كان

متناهياً ومحدوداً من جهة المستقبل، فلابد ان نعترف بأنّ فساده سيتحقق في لحظة من الزمان. ولاشك في انّ فساد اي شيء في هذا العالم لا يتحقق إلّا في ظرف الزمان، وبذلك سيحصل فساد الزمان في الزمان، وهذا ما لا ينسجم مع كون الزمان محدوداً ومتناهياً[١].

يمكن ان نستنتج مما سبق انّ الزمان غير متناه لا من حيث الماضي ولا من حيث المستقبل، واذا كان كذلك فلابد ان تكون الحركة ازلية وأبدية ايضاً. ويؤمن ابن رشد ـ على غرار ارسطو ـ ايماناً عميقاً بأزلية الحركة ويؤكد عليها. ولاشك في انّ القول بأزلية الحركة يحمل معه القول بأزلية الزمان ايضاً. وفي مثل هذه الحالة لابد لابن رشد ومن يفكر بنفس طريقته، الاجابة على سؤال المتكلمين القائل: اذا كانت الحركة ازلية والزمان ازلياً فلابد ان تنطبق هذه الأزلية على الموجودات المتحركة والعالم الذي تتحرك فيه ايضاً. واذا كان الامر كذلك، كيف يمكن قبول انّ الله خالق العالم وصانعه، وأن العالم مخلوق وحادث؟

ويجيب ابن رشد على هذا السؤال بذكاء للدفاع عن نفسه وعن سائر الفلاسفة، فيقول بأنّ ما يراه المتكلمون إشكالاً، هو عدم حدوث العالم، على اعتبار انّ هذا لا ينسجم مع الايمان بمبدأ صانع وحكيم؛ لكنّ ارسطو ومن يفكر بطريقته يؤمنون بالحدوث الدائمي للعالم ويصرون على هذه الفكرة، فيعتبرون العالم حادثاً بشكل متواصل والى ما لا نهاية.

لابد من ادراك الأمر التالي وهو انّ هذه الفكرة تحمل مغزى عظيماً لا يمكن التوصل اليه من دون تعمق وتدقيق فيها. فالذين يؤمنون بالحدوث الدائمي للعالم هم أجدر بالقول بحدوث العالم وإنكار قدمه، من اولئك الذين يعتبرون العالم حادثاً بشكل مؤقت ومنقطع. اي أنّ كثيراً من المتكلمين

---

١ ـ ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ٧٠ ـ ٧١.

يعتقدون ان العالم حادث في لحظة واحدة، من دون أن يتحدثوا عما قبل هذه اللحظة وما بعدها. بينما يؤمن ابن رشد ومن هم على طريقه، بالحدوث الدائمي للعالم والتغيير المستمر له، ويصرون على ذلك.

طبعاً لا ينبغي لأحد ان يتصور بأنّ الحدوث الدائمي للعالم يعني قدم العالم، لأنّ القدم معاكس للحدوث، وليس بوسع لا نهائية الحدوث او الحوادث، إخراج الحادث من الحدوث. وكذلك القديم، قديم دائماً مثلما انّ الحادث، حادث دائماً.

اذن فالذي يمارس عمل الخلق والصنع ضمن اطار الحدوث الدائمي اجدر بأن يحمل اسم الخالق والصانع من الذي يقوم بعملية الخلق مرة واحدة والى الابد.

ولابد من الاشارة هنا الى انّ بعض الفلاسفة حينما يتحدثون عن ازلية الزمان ويقولون انّ العالم قديم بحسب الزمان، لا يعنون انّ عالم الوجود لا يحتاج الى صانع. اي انّ البعض مثل ارسطو والقائلين بمذهبه، يرفضون المعلول من دون علة، ولا يؤمنون بموضوع الحظ والصدفة، لأنّ الذين يتحدثون على اساس الحظ والصدفة، انما يعارضون العلم والحكمة ويتجاهلون أحكام العقل القوية. اذن اذا علمنا بأنّ ارسطو ومن يفكر بطريقته لا يعارضون العلم والحكمة ويأخذون بأحكام العقل القوية، فلابد ان نعترف بأنّ هذه المجموعة من الفلاسفة تؤمن بوجود الصانع الحكيم، وتعتقد بمصنوعية هذا العالم.

ورغم ذلك يتحدث المتكلمون بطريقة اخرى ويعتقدون انّ الايمان بأزلية الزمان وديمومة الحركة، فكرة تتعارض مع الايمان بالصانع الحكيم والخالق القادر. ويفرد حجة الاسلام الغزالي المسألة الرابعة من كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة» للحديث عن ذلك وما يراه من تناقض في كلام الفلاسفة ويقول بأنّ القول بأزلية الزمان يتيح امكانية تسلسل الامور الى ما لا نهاية. وحينما

يجوز تحقق الحوادث الى ما لا نهاية، فمن الصعب اثبات الصانع. إذن اذا كان الفلاسفة يعتقدون بتسلسل الامور الى ما لا نهاية، ويؤمنون من جانب آخر بخلود النفوس غير المتناهية، فكيف بوسعهم التحدث عن إثبات الصانع الحكيم[١]؟

لابد من الاشارة الى ان الاعتقاد بوجود وخلود النفوس غير المتناهية، يُعدّ من آثار القول بأزلية الزمان وتسلسل الامور الى ما لا نهاية، اذ لو جاز تسلسل الامور الى ما لا نهاية، وعُدّت دلائل تجرد النفس الناطقة محكمة ومعتبرة، سيكون القولِ بوجود وخلود النفوس غير المتناهية معقولاً ايضاً. وهذا هو ذات الشيء الذي يؤمن به كثير من الفلاسفة ويؤكدون عليه.

يقول ابن رشد في الرد على الغزالي والدفاع عن الفلاسفة انّ تسلسل الامور والحوادث الى ما لا نهاية وانْ عُدّ محالاً وممتنعاً من جانب، ولكن يمكن عده واجباً من جانب آخر. ويعتقد ابن رشد انّ تسلسل الامور الى ما لا نهاية اذا كان بالذات وبصورة مباشرة، وكان كل امر من الامور المتقدمة شرطاً لوجود الامر المتأخر، فلابد ان يُعدّ هذا التسلسل محالاً. لكنه لو كان بالعرض ودورياً ولم يكن اي امر من الامور المتقدمة شرطاً لوجود الأمر المتأخر، فلن يكون محالاً ولا ممتنعاً، كما لو قيل: يظهر المطر من السحب، وتنشأ السحب من الأبخرة، وتنشأ الابخرة من مياه المطر. ويجوز التسلسل بالطبع في الظواهر المتعاقبة التي يتلو بعضها بعضاً حتى ولو لم يكن ذلك التسلسل دورياً، كولادة الانسان من انسان آخر، وولادة ذلك الانسان من انسان آخر، وهكذا تستمر هذه السلسلة الى ما لا نهاية[٢].

تعود مسألة النفوس غير المتناهية التي يصرح بعض الحكماء بجواز

١ـ تهافت التهافت، ج ٢، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

٢ـ نفس المصدر، ص ٤٣٤.

تحققها، الى هذا اللون من التفكير. ويُعدّ هذا النوع من التسلسل والتوالي الذيعبر عنه فلاسفة المشرق الاسلامي بـ «التسلسل التعاقبي»، جائزاً، ولا يتوفر دليل على امتناعه. وتكون دلائل وبراهين امتناع التسلسل قوية ومعتبرة، اذا كانت آحاد تلك السلسلة مترتباً بعضها على بعض وجودياً، ويدين كل معلول في الوجود الى علته. أي يمتنع التسلسل الى ما لا نهاية، في الارتباط الوجودي، ولا تحظى ادلة بطلان التسلسل بالاعتبار إلّا في هذا المورد فقط.

ليس بوسع احد ان ينكر انّ تسلسل الامور والحوادث الى ما لا نهاية ينقسم الى قسمين: جائز، وممتنع. وقد تناولها ابن رشد في كتاب «تهافت التهافت»، كما اسلفنا.

ما يجب ان يحظى بالاهتمام قبل أي شيء آخر هو: كيف يقوم «المبدأ الاول» والصانع الحكيم بخلق العالم وايجاده، وكيف يمكن تفسير العلاقة بين المادة والصورة في عالم الخلقة؟

يستشف من كلمات ارسطو انه يعتقد بايجاد العالم الذي يعني تركيب المادة والصورة والارتباط الحقيقي بين الاثنين. والارتباط بين المادة والصورة والحركة او الانتقال من مرحلة القوة الى مقام الفعل، ينتهي الى المحرك الاول، كما انّ الحركة لا تنقطع كالزمان أيضاً. اي انّ عمل المحرك الاول هو ايجاد الارتباط بين المادة والصورة. وبما انّ الحركة ازلية ودائمية، لذلك يتحقق الارتباط بين المادة والصورة دائماً.

المحرك الاول كمبدأ اول، لا يخترع الصورة، إذ يتحقق في اختراع الصورة، «خلق من العدم». وبما انّ «الخلق من العدم» يعني ظهور الوجود من العدم، فهذا امر يرفضه أرسطو. وقد يقال: ان ظهور الصورة وعدمها ـ او كونها وفسادها ـ امر يدل على انّ الصورة تُخلق، وانّ الخلق من العدم يتحقق. ويرد أنصار ارسطو على هذا الإشكال: انّ كون الصورة وفسادها ـ أو ظهورها

وانعدامها ـ امر يتحقق بالعرض. ومعنى هذا الكلام هو: بما انّ الارتباط بين المادة والصورة يتغير على اساس الحركة وخروج الاشياء من القوة الى الفعل، لذلك يتحقق الكون والفساد. بتعبير آخر: يتحقق كون وفساد الصورة عن طريق الخروج من القوة الى الفعل، وتغير الارتباط بين المادة والصورة، وهذا عين ما يمكن تسميته بعرضية الكون والفساد.

تقدم انّ ابن رشد يستند في دليل «العناية» على وجود الحركة والانسجام بين الموجودات فيما بينها، وبينها وبين الانسان. وهذا هو عين ما تحدث به أرسطو بشأن المحرك الاول. فعلى اساس ما هو منسوب الى هذا الفيلسوف اليوناني، انّ المحرك الاول ـ الذي هو المبدأ الأول أيضاً ـ يعمل دائماً على تحريك المادة وتغييرها، فيتحول خلال هذا التحريك ما هو كامن في المادة بالقوة، الى مرحلة الفعل. ولاشك في انّ التحول من حالة القوة الى حالة الفعل، لا يتحقق من دون تركيب بين المادة والصورة. وفي ظل هذه الحقيقة يمكن القول بأنّ رأي ارسطو في الخلق والمحرك الأول، لا يختلف عن قول اولئك الذين يعتقدون ان المبدأ الاول يهب النظام والاتساق وينظم ما هو متفرق ومبعثر.

طبعاً لابد من الاشارة الى انّ تحول الامور من القوة الى الفعل، رغم انه يعبّر عن حالة من الاجتماع والتوفيق بين المادة والصورة، الا انه يختلف عما يمكن عدّه نوعاً من الجمع والتأليف بين حقيقتين مختلفتين. فتحول الظواهر من القوة الى الفعل، يمكن ان يشبه الاختراع من جانب على اعتبار انّ التحول من القوة الى الفعل يؤدي الى ظهور امر جديد، ويمكن ان يختلف عن الاختراع من جانب آخر، لأنّ «الصورة» لم تأت من «اللا صورة»، ولم يتحقق الخلق من العدم.

كلام ارسطو في هذا المضمار، يمكن ان يشبه كلام أصحاب الكمون والبروز ايضاً، اذ يذهب هؤلاء الى خروج الظواهر من مرحلة الكمون الى

مرحلة البروز، وهو ما يُعدّ قريباً من فكرة الخروج من القوة الى الفعل. وعلى هذا الاساس يمكن القول بأنّ انصار نظرية الاختراع، وأصحاب الكمون والبروز، وكذلك اولئك الذين يقولون بنوع من الجمع والتفريق بين الاشياء، قريبون جميعاً من رأي ارسطو القائل بخروج الاشياء من القوة الى الفعل[١].

يركز ابن رشد في دليل «العناية» على التنسيق والانسجام بين الموجودات واستخدامها بما ينسجم مع هدف الانسان. اما في دليل «الاختراع» فيهتم بدراسة الموجودات الجوهرية، ويستند بشكل اكبر على ظهور الحياة في الجماد، وبروز العقل والحس في الكائنات الحية. ومما يذهب اليه ابن رشد على هذا الصعيد يمكن ان نستشف انه لا يريد من استخدامه لاصطلاح الاختراع الاشارة الى مسألة «الخلق من العدم»، كما لا يعني في استخدام كلمة «الجوهر»، ما هو مراد من هذه الكلمة في الاستخدام المتداول. فبعد ان يقسّم ابن رشد موجودات العالم الى جواهر وأعراض، يقول بأنّ الموجودات الجوهرية مخلوقة من قبل الله تعالى، ويرى بأنّ ما يُدعى بالعلة او السبب لا يؤثر إلّا في الأعراض فقط:

«... انّ الموجودات الحادثة منها ما هي جواهر وأعيان، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة، وبالجملة أعراض. وأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلّا عن الخالق سبحانه، وما يفترون بها من الأسباب فانما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها، مثال ذلك انّ المني انما يفيد من المرأة او دم الطمث حرارة فقط، وأما خلقة الجنين ونفسه ـ التي هي الحياة ـ فانما المعطي بها الله تبارك وتعالى»[٢].

هذه العبارات فيها موضوعان يحظيان بالاهتمام: الأول هو انّ الجوهر

---

١ ـ ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ١٧٨.

٢ ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٢٧.

يمثل ما يعرف بمخلوق الله، أما العلل والاسباب فانها لا تؤثر إلّا في الأعراض. والثاني، التحدث عن الجنين كمخلوق من مخلوقات الله. ولاريب في ان الجنين او النطفة كموجود جسماني، يندرج ضمن مقولة الجوهر، ولكن هل تقع صفة حياته ضمن مجموعة الجواهر ايضاً؟ يبدو انّ ابن رشد يؤمن بجوهرية حياة الانسان. فهو يتحدث بصراحة انّ تأثير نطفة الانسان على رحم المرأة يتمثل في إفادة الحرارة فقط. وعليه فالجنين الموجود في الرحم وكذلك حياته يُحسبان على الجواهر لكونهما من مخلوقات الله.

يظهر من كلام ابن رشد انه قد ابتعد عن سائر الفلاسفة المسلمين في طريقة فهمه للحياة كجوهر مخلوق، لأنّ الفلاسفة المسلمين لا يفكرون هكذا في معنى الحياة. والشيء الوحيد الذي يقرّب ابن رشد الى سائر الفلاسفة المسلمين ما قيل من انه يعني بالحياة، النفس الناطقة. ومن الواضح ان سائر الفلاسفة المسلمين يعتبرون النفس الناطقة جوهراً. وفي مثل هذه الحال لن يكون كلام ابن رشد مختلفاً عن كلامهم. ورغم ذلك ليس بالامكان القبول بأنّ ما طرحه ابن ر شد في دليلي «العناية»، و «الاختراع»، يختلف عما ذهب اليه سائر الفلاسفة المسلمين في هذا المجال.

من بين العلل الاربع، اولى ابن رشد اهمية أكبر للعلة الغائية، لأنه ينظر الى جميع امور العالم من منظار الغاية والهدف. ويرى انّ اساس الحكمة يقوم على معرفة الغاية والمقصد، وأنه لا يمكن بلوغ فلسفة معقولة ومنسجمة الا عن طريق العلل الغائية. ويتحدث اكثر من اي فيلسوف آخر عن الارتباط بين العلة الصورية والعلة الغائية.

طبعاً ادرك سائر الفلاسفة ايضاً اهمية العلة الغائية واعتبروها اشرف العلل. ويرى البعض انّ العلة الفاعلية تجد فاعليتها في ظل العلة الغائية، ولذلك توصف العلة الغائية بأنها فاعلة الفاعل.

ترتبط الموجودات فيما بينها على اساس الارتباط الوثيق بين الصورة

والغاية لفعل ما. ولو تصورنا الارتباط ما بين الموجودات على شكل سلّم، نستطيع من خلال ارتقاء درجات هذا السلّم ان نصل الى موضع تتحد فيه «الغاية» و «الصورة» و «الفاعل»، وهو ما يعرف بالصورة الخالصة للعقل والتي تُعد غاية محضة ايضاً.

من الواضح انّ ما يعد غاية محضة وخالصة، يستقطب جميع الموجودات، ولذلك يمكن ان يدعى بالمحرك الاول، ولا شك في ان المحرك الاول فاعل لجميع الامور ايضاً. اذن فالمحرك الاول محرك غائي من جهة ومحرك فاعلي من جهة ايضاً. والذي يتحدث عن المحرك الفاعلي يؤكد على انّ كل فعل، يتقوّم بالحركة، ولا يتحقق اي فعل من دون حركة. كما لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو انّ تأثير المحرك في تحقق الفعل، من الممكن ألا يتم مباشرة وانما عن طريق الواسطة. ومع ايمان ابن رشد بالمحرك الأول، لم يغفل ايضاً عن تأثير الكواكب في هذا العالم بصورة غير مباشرة بما يعرف بالكون والفساد.

ويقول ابن رشد بصراحة: «فانّ من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع»[1]. ومن الواضح ان ابن رشد لم يستدل بوجود المصنوع على وجود الصانع، وهو الاستدلال الشائع كما نعرف، وإنما انطلق من «الصنعة» الى «المصنوع»، ثم اتخذ من «المصنوع» دليلاً على وجود الصانع. اي انّ ما يُعدّ نقطة العزيمة في كلام هذا الفيلسوف هو «الصنعة»، والصنعة لا تتحقق من دون «نظام»، و «ترتيب»، و «حركة». وفي مثل هذه الحال يمكن القول بأنّ ابن رشد قد استند في اثبات الصانع وتوحيده، الى حكم العقل قبل اعتماده على الحس والتجربة.

لابد من التنويه ايضاً الى انّ ما يعبَّر عنه بالنظام والترتيب، يصدق عليه

---

١ ـ فصل المقال، ص ١٦.

عنوان المعقولية ايضاً، لأنّ ادراك هذه الامور يُعدّ من مهام العقل فقط، وليس بوسع اي موجود آخر غير العقل، ادراك الارتباط الضروري بين الامور، ونوع العلاقة بين العلة والمعلول.

على ضوء التلقي الفكري لابن رشد للانسجام والترابط ما بين الامور، نراه يفكر في الامر التالي وهو: لا وجود للعقل بدون معقول، مثلما ليس بـوسع المعقول ان يتحقق من دون عقل. كما انّ العاقل لا يدعى عاقلاً الّا لأنه يدرك الامور المعقولة عن طريق عقله. وعلى هذا الضوء يمكن التحدث عن اتحاد العقل والعاقل والمعقول، وليس بوسع أحد ان يتحدث عن انفصال اي منهما عن غيره.

هذا الاتحاد لا يختص بعقل الانسان فقط، وانما يصدق ايضاً على عـقل الافلاك والكواكب، وكذلك على العقل الاول الذي يدعى بالمحرك الاول[1]. والاختلاف الوحيد بين هذه العقول هو انّ عقل الانسان يصل الى معقولاته عن طريق تجريد الامور من المواد، بينما يتحد العقل الاول (المحرك الاول) مع وجود العالم في أفضل وجه وأجمل صورة، من دون حاجته الى تجريد الامور من موادها.

كذلك لا تحتاج عقول الأفلاك والكواكب الى تجريد الامور من موادها، وتُعدّ أشبه بالمرآة التي تنعكس فيها معقولات العقل الاول. ولاشك فـي انّ عقل الانسان حينما يبلغ أعلى مراحل الكمال، سيعكس كالمرآة، معقولات العقل الاول.

اذن حينما يقال انّ العقل لا يوجد بدون معقول، والمعقول لا يوجد بدون عقل، يتضح انّ العقل ليس مجرد أداة للمعرفة، وانما هو من مراتب الوجود العليا، ويلعب الدور الاكبر في الوجود. ولاشك في انّ اتسـام المـوجودات

---

١ ـ لمزيد من المعلومات، تراجع: المسألتان الثالثة والسادسة من كتاب تهافت التهافت.

بالنظام والترتب والانسجام في حركتها، يُعدّ امراً وجودياً، كما انه لا يدرك الاّ من قبل العقل فقط. وإذا ادركنا من جانب آخر انه لا وجود للعقل من دون معقول، ولا يتحقق المعقول من دون عقل، فبوسعنا ان نفهم لماذا يستند ابن رشد الى مسألة «الصنعة» أكثر من اي شيء آخر، ويؤمن انّ من المتعذر ادراك المصنوع من دون ادراك الصنعة.

قلنا بأنّ ابن رشد يتجه من الصنعة الى المصنوع ويستدل بالمصنوع على الصانع. اي انه ينطلق من ادراك النظام لادراك الامور المنظمة، وينطلق من معرفة الحركة لمعرفة المتحرك والمحرك. صحيح ان ابن رشد يتحدث عن معنى المادة، والصورة، والقوة، والفعل، لكنّ الذي يحظى بالأهمية لديه هو كيفية الارتباط بين المادة والصورة، وطبيعة خروج الشيء من القوة الى الفعل. ويصل من خلال دراسته الى كيفية تلك الرابطة الى النتيجة التالية وهي: انّ اي موجود بالقوة، يشتمل على معنى يُعدّ الصورة النوعية لذلك الموجود بالقوة. لكنه يدرك انّ ذلك المعنى لا يخرج من الفعل الى القوة، الّا بواسطة امر ثالث. وهذا الامر الثالث لا يخرج من دائرة وجوده ايضاً، بل يتحقق على نحو أعلى وبأحسن وجه في داخل تلك الدائرة. وحينما يدور الحديث عن الأعلى والأحسن، يراد انّ ذلك الامر الثالث واقع في مقام العلة، وليس بوسع احد إنكار تقدم العلة على المعلول.

لاشك في انّ كيفية ارتباط المحرك بالمتحرك وخروج الشيء من القوة الى الفعل، امر غير قابل للادراك إلّا عن طريق العقل فقط، وليس بوسع احد ادراك هذا التغيير الذي يؤلف حقيقة العالم، من دون عقل. لذلك حينما يتحدث ابن رشد عن القياس العقلي، ويبرهن على لزومه او وجوبه عن طريق الشرع، يشير الى هذا النوع من الادراك، ويعتقد ان الشريعة الاسلامية توجب النظر في الموجودات واعتبارها. ويؤكد هذا الفيلسوف على كلمة «اعتبار» ويرى ان استخراج المعلوم من المجهول، يتدخل في جوهر معنى الاعتبار.

ويتحدث على هذا الصعيد بطريقة تختلف قليلاً عما يتحدث به سائر المفكرين:

«وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه. وهذا هو القياس او بالقياس. فواجب ان نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»[1].

اذن يعتقد ابن رشد انّ الاعتبار عبارة عن استخراج المجهول من المعلوم الذي يقوم على اساس النظر. وهذا الاعتبار الذي يستحصل عن طريق النظر يُعدّ قياساً من جانب، وبالقياس من جانب آخر. ويرى انه مهما قيل في ذلك فمن واجبنا ان نتأمل الموجودات على اساس القياس العقلي. وهذا النوع من النظر الذي توجبه الشريعة ايضاً، يُعدّ اكمل انواع النظر لقيامه على اساس اكمل انواع القياس.

يبدو أنّ ابن رشد حينما يتحدث عن القياس او ما هو بالقياس، يريد ان يوجه الانظار الى العلاقة بين المادة والصورة وكيفية خروج الشيء من القوة الى الفعل، وضرورة جعله أساساً للاستدلال. ولاشك في انّ ادراك كيفية الارتباط القائم بين المادة والصورة لا يمكن ان يتحقق من دون ادراك معنى الحركة. كما انّ ادراك معنى الحركة لا يتحقق إلّا عن طريق العقل. وهذا هو عين ما دعاه ابن رشد قياساً او بالقياس. كذلك حينما يقول في موضع آخر انّ من غير الممكن ادراك المصنوع من دون ادراك «الصنعة»، يشير الى هذه المسألة ايضاً.

اذن فابن رشد يفكر بالحركة قبل اي شيء آخر، ويستدل عن هذا الطريق على المتحرك ثم على وجود المحرك. ويصوغ دليل العناية لاثبات الصانع، على اساس هذا اللون الفكري. كما يفسر كثيراً من الآيات القرآنية وفق هذا

---

١ ـ فصل المقال، ص ١٤.

الاسلوب من التفكير ايضاً. وبالرغم من تمسكه بكثير من الآيات القرآنية واستناده اليها في هذا المجال، يقول انه لم يؤد حق الكلام، لأنه لو اشار الى جميع تلك الآيات التي تدل على هذا الموضوع، لاتّسع كتابه الى عدة اجزاء، لكنه مع ذلك وعد بتأليف كتاب في العناية كما يريدها القرآن، لو سمح له العمر بذلك[١].

من الجدير بالذكر انّ ابن رشد، مع اهتمامه بآيات القرآن الكريم والتعمق في معانيها، الا انه لم يخرج عن خط أرسطو الفكري قط، وسعى كي يظل وفياً لمبادئ هذا الفيلسوف الفكرية. فهو يعتقد مثل أرسطو ان الاختراع او الايجاد عبارة عن الاخراج من القوة الى الفعل، كما ان الاعدام عبارة عن الاعادة من الفعل الى القوة. ويرى هذا الفيلسوف ان الموجود بالفعل فاسد بالقوة، كما انّ الموجود بالقوة يتحول الى الفعلية بواسطة الفاعل.

على اساس هذا الفكر، يلزم القول: اذا لم تتحقق القوة، لن يلعب الفاعل اي دور، كذلك عند عدم وجود الفاعل لن تتحقق الفعلية لأي موجود. اذن فالعلاقة بين القوة والفعل، علاقة واقعية، ولا يمكن الحديث عن عالم الوجود من دون هذه العلاقة او الارتباط. ويشير ابن رشد الى هذا الارتباط ايضاً حينما يتحدث عن «الصنعة» ويستند الى النظام.

يرى البعض انّ ما كان في العالم وما هو موجود وما سيكون، متحقق في الهيولى او المادة الاولى بالقوة. كما توجد جميع هذه الامور في المحرك الاول والمبدأ الاول، بالفعل. والنتيجة التي ستتمخض عن هذا الكلام هي: انّ الفاعل مهما كان، لا يستطيع اختراع الصورة او اخراج الشيء من العدم. ولذلك يتحتم القول انّ الصورة الفعلية للأمور لا تتعرض للكون والفساد،

---

١ ـ الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٠١.

ولا يخرج شيء من العدم الى الوجود، ولا يذهب شيء من الوجود الى العدم.

ذكرنا فيما مضى، لو تمّ قبول هذه النظرية، لأصبح كون الصور وفسادها، خاضعاً للتغيير الذي يقع في تركيب المادة والصورة وكيفية الارتباط فيما بينهما. وهذا ما يمكن التعبير عنه بالكون والفساد بالعرض. فالصورة التي تطبع على جسم ما، تزول مع تحطم ذلك الجسم، لكنها تظل فيه بالقوة. والذين يقولون بأزلية الصورة، بوسعهم تفسيرها بهذه الطريقة ايضاً. غير انّ ازلية الصورة على اساس القول بالارتباط الدائم بين المادة والصورة، والخروج الدائم للاشياء من القوة الى الفعل، يختلف عما هو مثار في المُثُل الافلاطونية، والصور المفارقة.

ابن رشد وعلى ضوء الانشداد الى افكار ارسطو، لا يعارض المُثُل الافلاطونية بشدة فحسب، وانما يرفض حتى نظرية «الفيض» و «الصدور» وما يُطرح تحت عنوان «واهب الصور». ويرى انّ الأخذ بأفكار أرسطو يحرر الانسان من الاقوال والآراء التي تبعث على التوهم، وينقذه من الوقوع في فخ هذا اللون من المغالطات. ويقول بأنّ هذه التوهمات والمغالطات، هي التي ادت الى اعتقاد الكثير من متكلمي الديانات اليهودية والمسيحية والاسلامية، بفكرة «الخلق من العدم» والايمان بسهولة بخلق الشيء من اللا شيء[١].

في نظرية القوة والفعل التي يأخذ بها ابن رشد، لا يظهر الوجود من العدم، ولا يصدر الشيء عن اللا شيء، وإنما تخرج الاشياء من القوة الى الفعل دائماً في ظل حركة تدريجية ومتصلة ودائمية. وفي هذه النظرية، يُعدّ المحرك الاول ـ وهو العقل الاول ايضاً ـ ازلياً، ويكون فعل الحركة ازلياً ايضاً.

---

١ ـ ابن رشد سيرة وفكر، ص ١٩١.

حينما يقال بأنّ فعل الحركة ازلي كالمحرك الأول، لا يراد بذلك عدم تحقق الكون والفساد في العالم. فالعالم من وجهة نظر ابن رشد لا حادث ولا قديم، وإنما في حالة حدوث دائم وتغير دائم. ولابد من الانتباه الى الامر التالي وهو انّ الحدوث الدائمي ـاو الحركة الدائمةـ لا يمكن ان يكون معقولاً من دون الأخذ بنظر الاعتبار حالة القوة التي تتحول الى حالة الفعلية خلال حركة الزمان. ولكن اذا علمنا انّ الزمان امر غير متناه وليس بوسعنا ان نتصور انه مسبوق بعدم، فلابد حينئذ من الاعتراف بالحقيقة التالية وهي انّ حالة القوة غير متناهية ايضاً وليس بمقدورنا تصور انها مسبوقة بعدم.

يعترف ابن رشد بأزلية الهيولى ويتحدث بصراحة بوحدة وأزلية العقل الهيولاني او العقل بالقوة، وبخلود النوع الانساني. ويعود القول بخلود العقل الانساني، الى القول بوحدة وأزلية العقل الهيولاني. ولابد من الاشارة الى انّ وحدة العقل الهيولاني لا تتعارض مع اختلاف الافراد وتباينهم، لانّ الافراد ورغم اتحادهم في مرتبة العقل بالقوة، الا انهم يختلفون فيما بينهم في مقام العقل الاكتسابي. فشخصية كل فرد تتحقق عن طريق الاكتساب، وتُعدّ ثمرة الأعمال التي يمارسها المرء. وعلى هذا يمكن القول ان النفس الناطقة، ازلية وخالدة، في الأصل والأساس، وبحسب مرتبة العقل الهيولاني، لأنها فعل الله في مرتبة العقل الهيولاني، وبما ان فعل الله قديم وأزلي، لابد ان تكون النفس الناطقة ازلية وأبدية ايضاً. لكنّ هذه النفس الناطقة تُعدّ حادثة وقابلة للفناء من جهة اخرى، لأنّ ما يتحقق عن طريق الاكتساب والعمل، يرجع الى الصور الخيالية والادراكات الحسية. ولا يمكن ان تُعدّ الصور الخيالية والادراكات الحسية ازلية وأبدية.

الفيلسوف ابن رشد لا يؤمن بأزلية العقل الهيولاني فحسب، وانما يؤمن بأزلية العالم وقدمه ايضاً، ويقيم على صحة ذلك نفس الدليل الذي يقيمه على

اثبات ازلية العقل الهيولاني. واذا كان العقل الهيولاني ازلياً وقديماً لأنه فعل الله ولأنّ فعل الله أزلي، فعالم الوجود أزلي أيضاً لأنه فعل الله ولأنّ فعل الله أزلي. ولا يرى ابن رشد تعارضاً بين ازلية العقل الهيولاني وكذلك القول بقدم العالم وبين ظواهر الآيات القرآنية الكريمة.

ويعتقد ابن رشد انّ ظواهر الشرع الاسلامي لا توحي بأنّ الله تعالى كان موجوداً مع العدم قبل ان يخلق العالم. واذا كان ابن رشد يعني بقدم العالم، دوام الحدوث والتغيير والتجدد، فلربما لا يتعارض هذا مع ما ورد في التعاليم الدينية، غير أنّ ما ذهب اليه على صعيد ازلية العقل الهيولاني والنوع الانساني، لا ينسجم مع كثير من ظواهر الشرع، لأنه يعتبر سعادة الانسان وشقاءه وجهنميته وفردوسيته، من نتائج الصور الخيالية والادراكات الحسية، مع اعتقاده بحدوث وفناء هذه الادراكات ونتاجاتها. والنتيجة التي تستحصل من هذا النمط الفكري هي ان شخصية الانسان لا تتميز بمكانة معتبرة. اي انّ الانسان عبارة عن حقيقة نوعية واحدة ودائمة، وشخصيته عبارة عن امر عارض وطارئ وقابل للفناء، وهذا ما لا ينسجم مع ظواهر الشرع.

لا نريد ان نتحدث عن طبيعة الارتباط بين الحقيقة النوعية للانسان وبين الافراد والأشخاص، ونكتفي بالتذكير بأنّ ابن رشد قد ابتعد عن كثير من الفلاسفة بما فيهم ارسطو، في القول بوحدة وأزلية العقل الهيولاني. وقد أثار هذه الفكرة في شرحه لكتاب «النفس» لأرسطو، وسعى لاظهارها منسجمة مع ظواهر الشرع[١].

وتعد هذه الفكرة من أكثر الافكار إثارة للصخب والنزاع خلال العصر المسيحي الوسيط، وهبّ رجال الكنيسة لمعارضتها بشدة. ويرى الكثيرون انّ ما ذهب اليه ابن رشد لا ينسجم مع الفكر الأرسطي الأصيل وأنه اتخذ موقفاً

---

١ ـ ابن رشد سيرة وفكر، ص ١٨.

جديداً ازاء وحدة العقل الهيولاني وأزليته، ولم يظهر في هذه الفكرة كمجرد شارح لأفكار أرسطو، حتى ان البعض يقول على سبيل المزاح: انّ ابن رشد يظهر أكثر ارسطية من ارسطو في بعض الأحيان.

ويبدو ان ما ذهب اليه ابن رشد في هذا المضمار قد أثر على بعض كبار الشخصيات من ابناء وطنه. فالشيخ الاكبر محيي الدين بن عربي له مقولة قريبة جداً مما ذهب اليه ابن رشد جاء فيها ان العقل محدود من حيث هو فاعل ومفكر، وغير محدود من حيث هو قابل:

«فانّ للعقول حداً تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة»[١].

اي ان ابن عربي في ذات الوقت الذي يعترف فيه بمحدودية فعل العقل، يرى انّ جانبه القابلي والهيولاني غير محدود وخالد. ولاشك في انّ لا محدودية الجانب القابلي للعقل، هي عين ما يعبر عنه ابن رشد بوحدة وأزلية العقل الهيولاني. وكان ابن عربي قد التقى وهو ناشئ بابن رشد الفيلسوف الشيخ. وعُدّ ذلك اللقاء من الاحداث الثقافية ـ التاريخية المهمة والمثيرة للجدل.

اذن على ضوء ما يذهب اليه هذان المفكران الكبيران، يمكن ان ندرك انّ العقل قد خُلق لادراك الامور غير المحدودة وغير المتناهية قبل الامور المحدودة. وحينما يتحدث ابن عربي عن لا محدودية قابلية العقل، لا يشير الى دليله وبرهانه، وينبري ـ باحتمال كبير ـ لبيان ذلك على اساس نوع من التجربة العرفانية بينما يستند ابن رشد لاثبات كلامه، الى المحرك الاول، ويعتقد ان فعل التحريك، ازلي ودائم. كما يؤمن ايضاً بأنّ اعطاء الحركة عبارة عن اعطاء جوهر الوجود و «النظام» و «الترتيب»، حيث تتبلور جميع هذه

---

١ ـ الفتوحات المكية، ابن عربي، دار صادر، بيروت، ج ١، ص ٤١.

الامور في وحدة العالم. وسبق ان ذكرنا ان العقل عند ابن رشد عبارة عن «النظام»، و «الترتيب» في هذا العالم لا غير. وعلى ضوء مجموع هذه الامور نراه يتحدث عن دليل العناية لإثبات الصانع، ثم يصر على وحدة وأزلية العقل الهيولاني.

لابد في خاتمة المطاف من التذكير بالأمر التالي وهو انّ ابن رشد يسعى في تفسيره وشرحه لأفكار ارسطو، للحفاظ على اصول ومبادئ الدين، وعقلنتها. ولا يوجد اتفاق في وجهات النظر على مدى نجاحه في تحقيق هذا الأمر، ولكن هناك من يرى بأنه كان ناجحاً في ما سعى اليه، وأنه قد وضع قدمه في طريق جديد لاسيما من خلال اهتمامه بما يمكن تسميته بمقاصد الشريعة. وهذا الطريق الجديد هو ذات الطريق الذي سارت فيه شخصيات مثل الشاطبي (٧٢٠ ـ ٧٩٠هـ)، وابن خلدون. ويرى هؤلاء ان كتاب «الموافقات» للشاطبي في علم اصول الفقه، من آثار ونتائج الاهتمام بـ «مقاصد الشريعة».

ولربما تكون الافكار الوضعية عند ابن خلدون، على صلة بالنمط الفكري لابن رشد. فخلال العصر الوسيط المسيحي، كان معظم اولئك الذين لديهم معرفة بأفكار ابن رشد، يتميزون بنمط فكري وضعي وينزعون نحو الوضعية كثيراً. ومن الواضح انّ الأفكار الوضعية حينما تتغلب على سائر انواع الفكر وتبلغ حد التطرف، تضيق الخناق على المعنويات، ويخرج من دائرتها كل ما له صلة بعالم العرفان. كما يُعدّ انفصال الدين عن السياسة ودنيوية الحكومات، من بين الآثار التي يمكن ان تترتب على النزعة الوضعية.

كانت افكار ابن رشد تُطرح خلال العصر المسيحي الوسيط بطريقة تمهد الطريق لتطور وانتشار الفكر الوضعي. فكان يتحدث بمقتضى دليل العناية، عن المبدأ الأول بطريقة لا تنسجم مع الرب في المسيحية. ولم يعد بامكان المسيحيين المتأثرين بأفكار هذا الفيلسوف، البقاء اوفياء للاهوت المسيحي.

وأدى ضعف العناصر العرفانية بين المتألهين المسيحيين الى ابتعادهم عن مصدرين مهمين هما الوحي، والشهود العقلاني. وهذا هو ذات الشيء الذي كان يمنع الانسان الوضعي عن الاهتمام بأي عنصر متعال. ويستند دليل العناية على الحركة والتغيير أكثر من اي شيء آخر.

يمكن ان يكون هذا النمط الفكري مؤشراً على نشر وتطور العلوم. وعلى اساس هذه الرؤية، يولي الانسان اهتماماً نحو الجانب المتغير للأشياء. فيُسدل في ظل هذا اللون من التفكير، ستار النسيان على الثبات والكينونة. لكنّ التغيير الذي يُعدّ حركة دائمية يعبَّر عنها بالصيرورة، يُعدّ اساساً لأي فكر. وحينما يُنسى الثبات والخلود، تُنسى قدسية العالم والانسان ايضاً. وكثير من الوضعيين الذين لا يفكرون الّا في تطور العلوم، يتحدثون عن التصدي للأساطير ورفض اي شكل من أشكال القدسية.

السؤال الذي ربما يثار هو: هل يستطيع الانسان تجاهل اي ثبات وديمومة، ويلقي بنفسه الى الأبد في نهر التغيير الجاري؟

لايبدو ان الانسان بمقدوره ان يغمض عينيه عن اي ثبات وديمومة، أو يعجز عن ادراك المعنى المطلق في غمره ادراك الامور النسبية والمقيدة. فلربما يُنسى جانب الثبات في ظل بعض الظروف التاريخية، ولكن بما انه يُعدّ من أبعاد الوجود فليس بالامكان إنكاره قط. فلا يرتبط جانب الثبات بحركة التاريخ، وانما هو أسمى من عالم الحركة وأفق الزمان. فالمطلق، مطلق دائماً، والمقيد مقيد دائماً. ومن المحال تحويل المقيد الى مطلق، والمطلق الى مقيد. فمن الممكن ازالة القيد من المقيد، ولكن سرعان ما يحل قيد آخر محله، وتستمر هذه العملية من دون انقطاع.

يتحدث ابن رشد في دليل العناية عن «المحرك الأول»، و «المبدأ الاول»، غير انّ هذا الجانب من كلامه يُسدل عليه ستار النسيان في الغرب، لأنّ هذا الفيلسوف وضمن قبوله بالمحرك الأول كمبدأ اول، لا يتحدث عن استقلاله

الذاتي. وحينما لا يحظى الاستقلال الذاتي بالاهتمام، ينعكس هذا اللا اهتمام على الامكان الذاتي ايضاً.

ابن رشد لا يتحدث عن الامكان الذاتي الذي موضوعه الماهية، وإنما يرى انّ موضوع الامكان هو الهيولى او المادة الاولى، وهذا ما يعبَّر عنه بالامكان الاستعدادي في لغة الحكماء المسلمين. وتُعدّ هذه المسألة إحدى المسائل التي يختلف فيها ابن رشد مع ابن سينا. فابن سينا يتحدث عن وجوب وغنى واستقلال المبدأ الاول، بينما لا يتحدث ابن رشد عن ذلك، ولذلك يُسدل ستار النسيان على هذا الجانب من فكره.

هل غير المتناهي بالفعل، مفهوم متناقض؟

العارفون بالفلسفة الاسلامية يعلمون جيداً انّ تقسيم الموجود الى قسمين متناه، وغير متناه، من التقسيمات الأولية للوجود التي تتم من دون واسطة، ولا يمكن الشك في صحتها. ولكن طالما يطرح السؤال التالي: هل الموجود غير المتناهي، بامكانه ان يكون بالفعل، ام انّ اللا تناهي يتعارض مع ما يدعى بالفعل؟

والاجابة على هذا التساؤل ليست واحدة، وليس من السهل التوصل الى إجماع في هذا الباب. ويُعدّ ابن رشد أحد الذين لا يؤمنون بغير المتناهي بالفعل، ويعتبر اللا متناهي بالفعل امراً بالقوة دائماً.

رأينا فيما تقدم أنّ ابن رشد يستند في دليل العناية، الى النظام والحركة اللذين يعبّر عنهما بـ «الصنع»، ويستدل بواسطة هذا الطريق على إثبات المصنوع والصانع. ولاريب في انّ إثارة موضوع الحركة، ليس بوسعه الانفصال عن موضوع الزمان. وبذلك يجد هذا الفيلسوف نفسه مضطراً لمجابهة امر غير متناه، لأنه ـ وعلى غرار أرسطو ـ يعتقد انّ الزمان غير متناه لا من حيث الماضي ولا من حيث المستقبل، وتترتب على هذا الرأي ازلية العالم وقدمه. فكما لا ينفصل الزمان عن الحركة، كذلك لا ينفصل لا تناهي الزمان عن قدم العالم.

ويواجه ابن رشد معارضة شديدة من قبل المتكلمين، كما انّ عليه ان يرد على إشكالات ومؤاخذات بعض المفكرين من غير المتكلمين ايضاً.

البعض يعتقد انّ الزمان وإن كان بوسعه ان يكون غير متناه من حيث المستقبل، لكننا لا نستطيع اعتباره غير متناه من حيث الماضي ايضاً، لأنّ الماضي شيء قد حدث وتفعّل، وما هو بالفعل لا ينسجم مع اللا تناهي. اي يمكن القول انّ هناك اختلافاً عميقاً بين الماضي والمستقبل ليس من السهل تجاهله. فالمستقبل افق واسع وممتد ومن الممكن التطلع اليه والتمعن فيه، ولا توجد أية ضرورة لانغلاقه او إنهائه. بينما الماضي قد تحقق ومضى وانتهى. والشيء إذا تحقق وانتهى، لا يمكن ان يُعدّ افقاً مفتوحاً واسعاً، ولذلك ليس فيه موضع للأمل والتطلع. ولا معنى للتطلع الى الماضي، بينما يُعدّ التطلع عنصراً ضرورياً من عناصر المستقبل. ولكنّ ابن رشد يؤكد على انّ الزمان غير متناه وبلا نهاية لا في الماضي ولا في المستقبل. ومن الواضح انّ الزمان اذا كان غير متناه، فلابد ان يكون العالم غير متناه او قديماً ايضاً.

يستدل ابن رشد على قدم العالم من خلال طريقين: ينبري في الطريق الأول لدراسة الظواهر المتعاقبة المستمرة، ويستند الى حركتها وثباتها. كما انه يعلم اننا إذا اردنا ان نفكر بتناهي الزمان ووجود بداية له، لواجهنا حالة التناقض لأنّ الذي يفكر في تناهي الزمان وبدايته، فلابد ان يفكر بشيء يصدق عليه عنوان ما قبل الزمان، ولكن من المحال التحدث عن ما قبل الزمان وبعده من دون افتراض وجود الزمان. وتنشأ فكرة تناهي الزمان حينما يتصور البعض ان الزمان شبيه بالخط الممتد، ولكنهم يغيب عن اذهانهم الأمر التالي وهو انّ الخط الممتد خط متناه لأنه بالفعل، بينما لا يوجد الزمان بالفعل، وانما هو بالقوة على غرار الحركة، ولذلك لا يمكن تصور بداية له.

بتعبير آخر: الخط الممتد يتسم بالوضع، ويُعدّ بالفعل، بينما ليس للزمان وضع، ولا يمكن عده بالفعل. وعليه لا يمكن تشبيه الزمان بالخط الممتد، لأنّ

ذلك يوقع في الخطأ. فبما انّ الخط الممتد يـتميز بـالوضع، لذلك ليس مـن الممكن تصور تناهيه فقط. وانما من الواجب والضروري ان يكون متناهياً. بينما يستلزم تصور تناهي الزمان، التناقض.

خلال مقايسة الخط الممتد، بطول الزمان وتشبيهه به، تتم مقايسة النقطة بصفتها نهاية الخط، بـ «الآن السيال» في الزمان ايضاً. فمثلما تشكل النـقطة نهاية الخط، تُعدّ اللحظة ـ او الآن ـ نهاية الزمان من جانب وبدايته من جانب آخر. وهناك نوع من التماثل بين النقطة كنهاية للخط وبين ما يعرف بـ «الآن» في الزمان، ولكن هناك من جانب آخر اختلاف جـوهري بـين الاثـنين لا يمكن تجاهله، اذ يمكن اعتبار النقطة نهاية لخط ما من دون ان تكون بداية او نهاية لخط آخر، بينما لا يصدق هذا الكلام عـلى الـ «آن» او اللـحظة، لأنّ «الآن السيال» يُعدّ بداية لبرهة جديدة من الزمان في ذات اللحظة التي يـقع فيها نهاية لبرهة سابقة.

على هذا الضوء يمكن القول بأنّ وجود نقطة في نهاية اي خط، يُعدّ امراً بالفعل، اما ما يدعى باللحظة او الآن في الزمان، فإنه امر بالقوة. واذا سلمنا بأنّ الآن السيال امر بالقوة، فلابد من الاعتراف بالحقيقة التالية وهي انّ حقيقة الزمان عبارة عن امر بالقوة. وحينذاك سيتضح انّ الأشخاص حينما يتحدثون عن توالي حوادث العالم وطول الزمان، إنما يشيرون الى لا نـهاية الزمـان، ويصلون الى النتيجة التالية وهي انّ الوجود غير المتناهي عبارة عن وجود القوة. وفي الأمر بالقوة، يظهر شيء دائماً خارج ذلك الأمر. فحينما نقسم في عالم الذهن والادراك مقداراً ما، نستطيع ان نستمر في هذا التقسيم الى ما لا نهاية. وفي هذا التقسيم اللا متناهي يظل دائماً شيء خارج هذا التقسيم.

هذا التقسيم غير المتناهي، لا يقتصر على عالم الذهـن والادراك، وإنـما يتحقق في عالم العين ايضاً. ويمكن ملاحظة النموذج الكامل له، في الحركة والزمان، وكذلك في «الكون والفساد». فـالحركة والزمـان، غـير مـتناهيين

وأزليان بالقوة. كما انّ «الكون والفساد» سواء كان على شكل «خلع ولبس» ام «لبس بعد لبس»، يُعدّ مظهراً دائماً لهذه الأزلية. وفي مثل هذه الحال يتحقق معنى الخلق الدائم والحدوث المستمر.

ابن رشد يعتقد انّ تصورنا لخلق العالم وحدوثه معقول ومبرر بنفس مستوى معقولية وتبرير تصورنا وادراكنا لقدم العالم. فالعالم الموجود حينما يُنسب الى الله تعالى الذي هو أكبر موجود، يُعدّ مخلوقاً وحادثاً، لكنه يُعدّ قديماً وأزلياً من حيث ارتباطه بالزمان، لأنّ العالم كموجود واحد ومتصل، غير مسبوق بالزمان، ولا يمكن ان نتصور زماناً خالياً من الوجود، اي لا يوجد فيه احد غير الله والعدم. اي لا يمكن ان نتصور برهة من الزمان كان يخيم فيها العدم الى جانب الله تعالى، ثم خلق الله الكون فحل الوجود محل العدم.

قلنا في بادئ الأمر ان ابن رشد استدل بطريقين لاثبات قدم العالم. وقد تحدثنا عن الطريق الاول.

اما في الطريق الثاني فيبدأ ابن رشد حديثه عن القديم بالذات ومبدأ الوجود، ويعتقد انّ كل ما يرتبط بالقديم بالذات بنحو من الانحاء، فلابد ان يكون قديماً. ولاريب في انّ ارتباط العالم بمبدأ الوجود، يتجلى في معنى الخلق وصفة الخالق. ولكن لابد ان نعلم انّ من غير الممكن الانسجام مع المتكلمين في مسألة الخلق، اذ طبقاً لما تذهب اليه هذه الجماعة على صعيد الحدوث الزماني للعالم، فإنّ الخلق لا يلازم التغيير في المخلوق فحسب، وانما يستلزم نوعاً من التغيير في الخالق ايضاً. والدليل على ذلك هو: طبقاً لمسلك المتكلمين، فالله حينما بادر الى فعل الخلق، لم يكن قد قام بهذا الفعل قبل ذلك قط. والذي لاشك فيه هو انّ الفاعل بعد القيام بالفعل يختلف عن الفاعل قبل القيام به. وهذا معناه انّ القول بالحدوث الزماني يستلزم التغيير في الخالق ايضاً فضلاً عن المخلوق.

المتكلمون يصرون على الحدوث الزماني للعالم، ويعتقدون انّ عمل الخلق قد تحقق في زمان خاص. ويرون انّ خصوصية زمان الخلق تعتمد على ارادة الله، وليس بوسع أي عامل آخر ان يكون مؤثراً في تحديد هذه الخصوصية.

لا يتفق ابن رشد مثل سائر الفلاسفة، مع كلام المتكلمين، ويعتقد انّ حالة الفاعل في لحظة الخلق الخاصة، غير حالته قبل القيام بالخلق، وهو ما يُعدّ تغييراً في الخالق. والذين لديهم إلمام بالمعايير العقلية يعلمون أنّ هذه التغييرات لا يمكن ان تطرأ على الله تعالى بصفته حقيقة ازلية. وعليه ففكرة حدوث العالم زمانياً بالطريقة التي يطرحها المتكلمون، غير قابلة للدفاع، ولا يمكن تبريرها عقلياً.

اذن على ضوء ما تقدم يتضح لماذا يرفض ابن رشد فكرة الحدوث الزماني للعالم، ويطرح محلها نظرية قدم العالم. ولكن علينا ان نعلم بأنّ اعتقاد هذا الفيلسوف بقدم العالم، لا يعني انه لا يؤمن بمبدأ العالم او انه ينكر صانع العالم، لأنه ينكر في آثاره تسلسل الأسباب والعلل الى ما لا نهاية، ويرى انّ هذه السلسلة إذا لم تنته بالمحرك الأول، يلزم وجود المعلول من دون علة، وتحقق المتحرك من دون محرك، وهذا ما يرفضه العقل.

يمكن بمقتضى البرهان ادراك انّ الوجود له مبدأ، وأنّ هذا المبدأ محرك ازلي لا بداية ولا نهاية لوجوده. وما هو صادق على المحرك الاول كمبدأ ازلي، يصدق على فعله ايضاً. اي مثلما لا توجد بداية ولا نهاية للمبدأ الأزلي، لا توجد كذلك بداية ونهاية لفعله ايضاً، ولا يتحقق اي فاصل بين الفعل والفاعل.

بتعبير آخر: مثلما لا يُعدّ وجود المبدأ الأزلي حادثاً ولا بداية له، كذلك لا يُعدّ فعله حادثاً، ولا بداية لهذا الفعل ايضاً، لأنه لو كانت لديه بداية، يلزم عن ذلك ان لا يكون فعله ضرورياً، وان يقع ضمن دائرة الامور الممكنة. ولاشك في انّ ما يقع مع الامور الممكنة، ليس بمقدوره ان يكون مبدأ ومنشأ لجميع

الامور.

ابن رشد لا يخالف في هذا الرأي المتكلمين فحسب، وانما لا ينسجم حتى مع كثير من الفلاسفة المسلمين:

«ولكن القوم لما ادّاهم البرهان الى ان ههنا مبدأ محركاً ازلياً وليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وانّ فعله يجب ان يكون غير متراخ عن وجوده، لزم ان لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده، وإلّا كان فعله ممكناً لا ضرورياً، فلم يكن مبدأ أولاً»[1].

اذن يعترف ابن رشد في هذه العبارة بقدم العالم وأزليته، وانه فعل الحق وأمر ضروري.

سبق ان ذكرنا بأنّ هذا الفيلسوف حينما يتحدث عن ازلية العالم وقدمه انما يعترف بلا تناهيه بالقوة. وسبق ان اشرنا ايضاً الى ان البعض قد أشكل على ذلك وقال انّ ما وقع في الماضي قد انتهى، وما هو منته لا يمكن عدّه ضمن الامور بالقوة. وفي ردّه على هذا الإشكال عبّر ابن رشد عن اعتقاده بأنّ افعال الله تعالى كوجوده المقدس، لا بداية لها ولا نهاية. ولذلك من المحال القول بأنّ فعل الله قد انقضى او انتهى، لأنّ ما ينقضي وينتهي لابد ان تكون لديه بداية، بينما لا بداية لأفعال الله مثلما لا بداية لوجوده.

لربما يقال: صحيح ان أفعال الله غير متناهية ولا بداية لها مثل وجوده المقدس، غير انّ وقائع العالم وحوادثه قد تحققت في الماضي وانتهت. ومما لا ريب فيه هو انّ ما وقع وانتهى، لا يمكن عدّه مع الامور غير المتناهية بالقوة.

ويرى ابن رشد على هذا الاعتراض قائلاً بأننا حينما نقول بأنّ افعال الله كوجوده المقدس لا بداية لها، لابد ان نعترف بأنّ افعال الله الاولى لم تكن

---

١ ـ تهافت التهافت، ج ١، ص ٨٢.

شرطاً لوجود افعاله الثانية والثالثة، ويصدق هذا الكلام على جميع افعال الله تعالى من الأزل والى الأبد. والدليل على ذلك هو انّ اي فعل من افعال الله لا يُعدّ فاعلاً بالذات بالنسبة لفعل آخر. وعليه يُعدّ تقدم وتأخر افعال الله بالنسبة لبعضها البعض، من نوع التقدم والتأخر بالعرض. ويقوّم عدم تناهي افعال الله، على هذا الأساس ايضاً، فيُعدّ امراً ضرورياً تابعاً لمبدأ ازلي.

ويرى ابن رشد ايضاً بما انّ المتكلمين يعتبرون التقدم والتأخر بالعرض، من نوع التقدم والتأخر بالذات، فقد اصابهم العجز في حل معنى غير المتناهي، وابتعدوا عنه في نهاية المطاف، ولذلك اضفوا حالة الضرورة على براهينهم في مجال حدوث العالم، بينما يعتقد الفلاسفة وعلى رأسهم ارسطو بلا تناهي الحركة والزمان:

«... واذا كان ذلك كذلك، لزم ضرورةً ان لا يكون واحد من أفعاله الاولى شرطاً في وجوده الثاني لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض مجوّز ووجود ما لا نهاية له بالعرض لا بالذات... فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض انه بالذات دفعوا وجوده، وعسر قولهم وظنوا انّ دليلهم ضروري... ولذلك اذا سأل المتكلمون الفلاسفة هل انقضت الحركات التي قبل الحركة الحاضرة، كان جوابهم انها لم تنقض لأنّ من وضعهم انها لا أول لها فلا انقضاء لها... وأفضل ما يجاوب به من سأل عما دخل من افعاله في الزمان الماضي ان يقال دخل من افعاله مثل ما دخل من وجوده لأنّ كليهما لا مبدأ له»[١].

هذه العبارات تتناول بعض المسائل التي لا يختلف فيها الحكماء والمتكلمون فقط، وانما لا يجتمع الفلاسفة على رأي واحد فيها ايضاً. ومنها ان ابن رشد يعتبر التقدم والتأخر في افعال الله، بالعرض لا بالذات. ولا يخفى

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٨١ ـ ٨٣.

على اهل البصيرة ان القبول بهذا الكلام، يبعث على القول بالاشتراك اللفظي في الوجود من جانب، ولا ينسجم مع الارتباط الواقعي بين العلة والمعلول ايضاً.

جميع الذين يؤمنون بالاشتراك المعنوي للوجود، ولزوم السنخية والتماثل في شتى مراتب الوجود، يعترفون بالتقدم والتأخر الذاتي لأفعال الله. والذين يعترفون بالتقدم والتأخر الذاتي لأفعال الله، لا ينظرون بعين الشك الى الارتباط الحقيقي بين العلة والمعلول والتأثير والتأثر فيما بينهما. ويصر ابن رشد على الاشتراك اللفظي فيالوجود، لكنه لا يتحدث عن الطريقة التي يفسر فيها التأثير الواقعي للعلة في المعلول.

لقد رأينا ان ابن رشد يؤكد على قدم العالم وضرورة افعال الله تعالى، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: اذا كانت افعال الله تعالى واجبة وضرورية كوجوده المقدس، واذا كان عالم الوجود جزءاً من فعل الله، فما معنى «العالم الممكن»، واين هو موقع الامكان؟

هذا السؤال وإن كان بسيطاً في ظاهره، لكنه يحظى بأهمية كبيرة جداً، ويمكن ان يكون منشأ لبعض المسائل ذات الصلة بعالم الوجود ونظرية المعرفة.

انبرى حجة الاسلام الغزالي خلال صراعه العسير مع الفلاسفة، الى طرح هذه المسألة، وبحثها في كتابه «تهافت الفلاسفة» قبل أية مسألة اخرى. فيرى هذا المتكلم الاشعري الكبير انّ القول بقدم العالم وضرورة وجوده، امر لا يدع اي مجال لأفعال الله الاختيارية، ولذلك لا يمكن عدّ العالم من فعل الله.

في مقابل كلام الغزالي يفكر ابن رشد بطريقة اخرى ويعتقد انّ هذا العالم اذا لم يكن قديماً وضرورياً، ولو نُظر اليه كأمر ممكن، فليس بالامكان التحدث عن القدرة غير المتناهية لله.

ما يبعث على الدهشة هو انّ كلا هذين المفكرين الكبيرين يؤمن بالقدرة

غير المتناهية لله تعالى ويتحدث عنها. وما يثير العجب ايضاً انّ كلاً منهما قد اتخذ موقفاً مضاداً للآخر في إثبات قدرة الله اللا متناهية. وتحظى أدلة وبراهين الغزالي لاثبات حدوث العالم بنفس الأهمية التي تحظى بها براهين ابن رشد لاثبات قدمه. ولذلك يتحدث البعض عن هذه المسألة ويصفها بأنها جدلية الطرفين، اي ادلة كل من الطرفين المتعارضين، تتميز بنفس المستوى من الأهمية والاعتبار.

ذكرنا بأنّ الغزالي أفرد المسألة الاولى من المسائل العشرين التي عارض فيها الفلاسفة، لتناول هذا الموضوع ومناقشته بشكل تفصيلي. ويقول في بادئ الامر انّ جمهور الفلاسفة يؤمن على مدى التاريخ بقدم العالم، ويرى ان تقدم الله على العالم هو من نوع التقدم بالذات او التقدم بالرتبة. ويفصل الغزالي إفلاطون عن جمهور الفلاسفة وينسب اليه القول بحدوث العالم. كما يشير الى قول جالينوس[1] في هذا المضمار ويعتقد بأنّ هذا المفكر المعروف كان متردداً بين قدم وحدوث العالم، ويعود تردده الى تعقد هذه المسألة. ويعترف الغزالي ضمنياً بتعقدها ايضاً، ولا يرى انّ ذلك يعود لضعف الفهم والادراك، وانما لأنها تُطرح بطريقة تجعلها معقدة وشائكة.

العجيب في الامر انّ الغزالي ورغم اعترافه بتعقد هذه المسألة، لكنه حينما يرد على الآخرين ويعارضهم، يتحدث من دون اي شك وتردد، وينطلق بصراحة وجرأة لذكر ما في آرائهم من ضعف، ويسلك خلال ذلك سلوك الفارس الذي ينزل الى ساحة المعركة مرتجزاً وطالباً المبارزة من دون ان تلامس شغاف قلبه ذرة وجل او ارتياب[٢].

ويكشف ذلك الرجز والصراحة عن انّ هذا المفكر الاشعري قد تأثر

1_ Galen (A.D. 129 - C. 215)

٢ـ تهافت الفلاسفة، ص ٨٩.

بالمفكرين الذين سبقوه في نقد كلام الفلاسفة، وانه كان على معرفة بأفكارهم وآرائهم. وهو يرى على اية حال، ان جمهور الفلاسفة يتفق في القول بقدم العالم.

ليس بوسعنا نقل افكار الغزالي كافة في هذا الباب، ونكتفي بالاشارة الى اهمها. ويستند الغزالي الى ارادة الله تعالى واختياره أكثر من اي شيء آخر للرد على براهين الفلاسفة التي تثبت قدم العالم. ويرى انّ خلق العالم تمّ في لحظة معينة من الزمان على اساس ارادة الله واختياره. ويؤكد على أزلية ارادته تعالى لكنه يؤمن بحدوث المراد، ويقول بأنّ قدم الارادة لا يتعارض مع حدوث المراد، وأزلية الاختيار لا تتناقض مع حدوث المختار. اي ان ارادة الله القديمة والأزلية توجب حدوث العالم في لحظة معينة من الزمن.

يستعين البعض بمثال يتصل بالامور الوضعية والعرفية للكشف عن الفاصل الزماني بين ارادة الفاعل وبين مراده. ويقال في هذا المثال: لو انشأ الزوج الذي يريد طلاق زوجته، صيغة الطلاق بطريقة بحيث تُعلَّق على زمان معين في المستقبل، سيتحقق حينذاك فاصل زماني بين انشاء صيغة الطلاق كعلة، وتحقق طلاق الزوجة كمعلول.

يميز حجة الاسلام الغزالي بين «القصد»، و «العزم»، ويعتقد انّ من غير الممكن حصول تخلف المقصود عن القصد الواقعي والجدي فيما هو على صلة بحياة الانسان، ما لم يواجه مقصود الانسان بعض الموانع، ولكن من الممكن وقوع فاصل بين عزم الانسان وما يعزم عليه. وهناك حالات كثيرة عزم فيها الانسان ولم يتحقق عزمه. ويقول الغزالي ان عزم الانسان على تاليف كتاب ـ مثلاً ـ بشكل ضروري لا يؤدي الى تأليف ذلك الكتاب مباشرة، ما لم يظهر بعد العزم، قصد جدي ومحكم، وحينذاك يتحقق تأليف الكتاب.

يضيف الغزالي بعد ذلك: اذا كانت ارادة الله القديمة والأزلية بمنزلة قصدنا للقيام بفعل ما، سيكون تصور تأخير ما وقع عليه القصد، بلا معنى ومن دون

اساس، ما لم يواجه الأمر المقصود سلسلة من الموانع والعقبات.

ويشير الغزالي الى الاشكال التالي ايضاً وهو اذا كانت ارادة الله مصدراً لظهور العالم في لحظة معينة من الزمان، فلابد من الاجابة على السؤال التالي: لماذا لم يصبح العالم، مراد الله في لحظة قبل تلك اللحظة او بعدها؟ ويمكن طرح هذا الإشكال بالشكل التالي: بالرغم من وجود العلة التامة، لماذا لم يظهر العالم كمعلول لمدة غير معلومة يعجز وهم الانسان عن ادراكها، ثم يظهر فجأة في لحظة معينة من دون أي دليل مقنع؟

لا يقدم ابو حامد الغزالي اية إجابة معقولة، لكنه ينبري للدفاع عن موقفه الفكري من خلال طرح سؤال آخر هو: هل يعد امتناع تعلق الارادة القديمة والأزلية بأمر حادث، من ضروريات وبديهيات العقل أم من الامور النظرية؟

ويجيب الغزالي على هذا السؤال كما يلي: اذا قيل ان هذا الامتناع هو من الامور النظرية ويقام البرهان عليه، فلابد من الاشارة الى الحد الوسط لهذا البرهان وجعله في متناول افكار اهل الفكر، اما إذا قيل بأنّ هذا الامتناع هو من ضروريات وبديهيات العقل، فلماذا لا يعتبره المتكلمون بديهياً وضرورياً؟

ثم يلخص الغزالي فكرته كما يلي: انّ ما يذهب اليه الفلاسفة على صعيد امتناع حدوث العالم، ليس سوى نوع من الاستبعاد لا غير. ويرى انّ تشبيه ارادة الله وقصده بارادة الانسان وقصده، خطأ كبير لا يغتفر، ولا ينبغي اقتحام هذا الوادي[1].

ما يثير الاستغراب هو ان نجد ابن رشد ينسجم مع الغزالي في هذا الرأي ويرى انّ من الخطأ الفادح تشبيه ارادة الانسان وقصده بارادة الله وقصده. لكنه مع ذلك لم يتردد قط عن القول بقدم العالم، ورفض افكار المتكلمين. بينما يصر الغزالي بشدة على حدوث العالم من خلال التمسك بارادة الله

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٩٨.

واختياره. ومن هنا يمكن القول انّ الغزالي لم يلتزم في قوله بالاشتراك اللفظي ونفي اي تشبيه وتمثيل بين ارادة الله وارادة الانسان، ولم يكن مستعداً لقبول النتائج المترتبة على ذلك، لأنّ الذي يرفض اي تشبيه وتماثل بين صفات الله وصفات الانسان، ليس بوسعه الحديث عن كيفية صفات الله، والاستدلال عن هذا الطريق لاثبات بعض المسائل الاخرى. لكنّ الغزالي وضمن قوله بالاشتراك اللفظي، ورفضه لأي تشابه بين ارادة الله وارادة الانسان، يتمسك بقدرة الله وارادته لاثبات الحدوث الزماني للعالم.

ابن رشد لا يتحدث باسلوب الغزالي، ولا يتمسك بارادة الله واختياره لاثبات فكرته القائلة بقدم العالم، بل ويعتقد بتنزه المحرك الاول والمبدأ الاول عن الاتصاف بصفة الارادة والاختيار، لأنّ المريد والمختار يفتقد الى الشيء الذي يقع عليه اختياره، بينما لا يفتقد البارئ تعالى شيئاً ولا يبحث عن شيء في خارجه. اي ان الله تعالى لا يطلب ولا يقبل الاستكمال، ولا يفعل من اجل الحصول على شيء.

ابن رشد لا ينزه «المحرك الأول» و «المبدأ الأول» عن الاتصاف بصفة الارادة والاختيار فحسب، وانما فعله ليس من نمط الافعال الطبيعية ـ كفعل النار في الماء ـ في هذا العالم ايضاً، لأنّ الافعال الطبيعية في هذا العالم لا تتحقق عن علم وادراك، بينما يقوم فعل الله على العلم، ويُعدّ ميزاناً للحكمة ومعياراً للعقل.

انبرى ابن رشد في المسألة الثالثة من كتاب «تهافت التهافت» لدراسة هذا الموضوع، معتقداً ان الحديث عن ارادة واختيار للمبدأ الأول وفاعل العالم، ليس امراً بيّناً او بديهياً ـ ما لم تتم الاستعانة بالبرهان لاثباته. ويرى انّ عنوان الفاعل المختار يطلق على من ينتخب ما هو أفضل وأحسن. ولكن بما ان الله تعالى كامل ومطلق ومحيط بكل شيء، فليس بالامكان القول انّ امراً ما بالنسبة اليه، افضل من الأمر الآخر. اي انّ الفاعل المريد المختار هو ذلك

الذي اذا بلغ مراده ومقصوده، فلا يريده، وهو ما يُعدّ نوعاً من الانفعال والتغيير، بينما يتنزه الله تعالى عن كل انفعال وتغيير:

«... قوله اما الذي في الفاعل فهو انه لابد وأن يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريده حتى يكون فاعلاً لما يريده، فكلام غير معروف بنفسه وحد غير معترف به إلّا لو قام عليه برهان... والفاعل الاول سبحانه منزه عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة وذلك انّ المختار والمريد هو الذي ينقصه المراد والله سبحانه لا ينقصه شيء يريده»(١).

اذن يرفض ابن رشد بصراحة اتصاف الفاعل الاول بالارادة والاختيار إلّا إذا اقيم على ذلك برهان يأخذ به اهل العقل والاستدلال. لكنه مع ذلك يعترف بأنّ الفاعل الاول او المبدأ الاول ليس فاعلاً طبيعياً يعمل من دون علم. وتشف كلماته عن انّ الفاعل الاول لا يعمل مثل الفاعل الطبيعي كما ان فاعليته ليست شبيهة بفاعلية الانسان.

اذن قبل التحدث عن اقسام الفعل ومعنى اختياريته أو لا اختياريته، يبدو من الضروري ادراك المعنى الحقيقي للفعل اللازم والضروري. وأدرك ابن رشد هذا الأمر فقال بأنّ الفاعل الحقيقي هو الذي يُخرج غيره من مرحلة القوة الى مقام الفعل. وتم التعبير عن هذه الفكرة بطريقة اخرى فقيل انّ الفاعل الحقيقي هو الذي يُخرج غيره من العدم الى الوجود. ولاريب في انّ هناك اختلافاً بين هذين التعريفين للفاعل الحقيقي. واذا علمنا انّ ابن رشد يؤمن بقدم العالم ويعارض نظرية حدوثه، سيتضح البون الشاسع بين هذين التعريفين، ويظهر التعريف القائل بأنّ الفاعل الحقيقي هو الذي يُخرج نفسه من العدم الى الوجود، غير قابل للدفاع، لأنّه يتعارض مع الاعتقاد بقدم العالم.

---

١ ـ تهافت التهافت، ج ١، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

فاخراج العالم من العدم الى الوجود معناه حدوث العالم، بينما يمكن ان تنسجم الفكرة الاخرى مع قدم العالم، وهي الفكرة التي تعبر عن الفاعل الحقيقي بأنه يُخرج غيره من القوة الى الفعل، لأن السلسلة التي ينطلق فيها كل موجود من القوة الى الفعل ليس لها حدود، ويمكنها ان تستمر متعاقبة الى ما لا نهاية.

يعترف ابن رشد بلا نهائية هذه السلسلة التي تعني لا نهاية الحركة والزمان، وبالتالي قدم العالم وعدم تناهيه، اي انه يعترف بأنّ العالم غير متناه بالقوة. والسؤال الذي لابد من طرحه: اذا كان الفعل الحقيقي عبارة عن الخروج من مرحلة القوة الى مقام الفعل، فكيف يمكن الحديث عن مخلوقية القوة او ما يدعى بالمادة الاولى؟ بتعبير آخر: اذا كان عمل الفاعل الحقيقي يتلخص في إخراج غيره من القوة الى الفعل، او تزيين المادة بالصورة، ستكون جميع موجودات هذا العالم فعلية محضة وصورة صرفة، بينما يشير الواقع الى ما هو خلاف ذلك، حيث تتألف الموجودات الجوهرية لهذا العالم من مادة وصورة. اي انّ العالم الذي نعيش فيه عالم مركب، وانه قد خُلق من قبل الله تعالى بهذه الصورة.

هذا الإشكال لا يثار حول كلام ابن رشد فقط، وانما ينسحب على الموقف الفكري للفارابي وابن سينا ايضاً، لأنّ ابن رشد لا يختلف عن الفارابي وابن سينا في قوله انّ جواهر هذا العالم مركبة من مادة وصورة. والاختلاف الوحيد بينه وبينهما هو انه لا يتحدث عن «افاضة» الصورة على المادة، بينما يؤمن الفارابي وابن سينا بنظرية الفيض، ويعتقدان انّ الصور الفعلية تفيض على المادة عن طريق «العقل الفعال».

طبعاً هذا الاختلاف ليس قليلاً ويمكن ان يبعد ابن رشد كثيراً عن سائر الفلاسفة، لكننا لا نريد الخوض في هذا الموضوع، وما يجب ان نتساءل بشأنه هو: ما هو الفعل الحقيقي؟ وكيف يُخرج الفاعل الحقيقي غيره من القوة

الى الفعل؟ وهل يتعلق الفعل الحقيقي بالتركيب بين المادة والصـورة ام انـه عبارة عن تحويل المادة الى صورة اخرى؟

ادرك ابن رشد هذا الأمر وسعى للإجابة على هـذا التسـاؤل، لذلك نـراه يقول:

«الموجود المركب ضربان: ضرب التركيب فيه معنى زائـد عـلى وجـود المركبات، وضرب وجود المركبات في تركيبها مثل وجود المادة مع الصورة، وهذا النحو من الموجودات ليس يـوجد فـي العـقل تـقدم وجـودها عـلى التركيب، بل التركيب هو علة الوجود، وهو متقدم على الوجود، فـان كـان الأول سبحانه علة تركيب اجزاء العالم التي وجودها في التركيب فهو عـلة وجودها ولابد؛ وكل من هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له»[١].

اذن يتحدث ابن رشد عن نوعين من التركيب، حيث يكشف التباين بينهما عن أهمية ودقة التركيب بين المادة والصـورة. فـالنوع الاول مـعروف لدى الأفراد وقلما يصعب على أحد ادراكه، اذ حينما تتركب اجزاء مركب ما فيما بينها، يُحمل معنى المركب على هذه الاجزاء، ويُعدّ هذا المعنى زائداً عـليها. بينما التركيب بين المادة والصورة، تركيب لا يتاح ادراكه لأي أحد، وليس بوسع احد ان يدّعي ان المركب في هذا النوع من التركيب، زائد على المادة والصورة. ويرى ابن رشد انّ هذا التركيب ليس غير معلول للأجزاء فحسب، وإنّما يُعدّ علة وجودها ايضاً، لأنّ وجود هذه الاجزاء، يتحقق في التركيب.

ليس ابن رشد هو الوحيد الذي يتحدث بصورة خاصة عن تركيب المادة والصورة، وإنما هناك كثير من المفكرين ينظرون بـعين الإعـجاب الى هـذا التركيب ايضاً. وتتمثل خصوصيته في انّ المادة والصورة ورغـم الاخـتلاف الجوهري فيما بينهما، متحدتان على صعيد الواقع والخارج. ويـصدق هـذا

١ ـ نفس المصدر، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

الكلام على التركيب بين الجنس والفصل المنطقيين. ويعلم علماء المنطق جيداً انّ الفصل ليس جنساً كما انّ الجنس ليس فصلاً، ولكن مثلما لا يتحقق الفصل من دون جنس، كذلك لا يتحقق الجنس من دون فصل. فالتفاوت بين المادة والصورة ـ او بين الجنس والفصل حسب الاصطلاح المنطقي ـ عبارة عن تفاوت اعتباري، ومن دون هذا الاعتبار، ليس بالمستطاع التحدث عن انفصال الجنس عن المادة، والفصل عن الصورة.

هذا التفاوت الاعتباري، يعبّر عنه الحكماء بـ «لا بشرط» و «بشرط لا». وتنتظم العلاقة بين الجنس والفصل في اعتبار «لا بشرط». ومعنى هذا الكلام انّ اياً منهما قابل للحمل على الآخر، ويمكن القول بسهولة ـ مثلاً ـ الحيوان جنس الناطق، والناطق فصل الحيوان. بينما لا يتحقق هذا الاعتبار والارتباط بين المادة والصورة. ومعنى هذا الكلام هو انّ احداً لا يستطيع ان يدّعي انّ المادة صورة، كما لا يصدق العكس ايضاً فلا يستطيع احد ان يقول انّ الصورة مادة.

بتعبير آخر: يُنظر الى الجنس والفصل، «لا بشرط» من حيث النسبة بينهما، ولذلك يمكن حمل كل منهما على الآخر، بينما يتم النظر الى المادة والصورة، «بشرط لا»، ولذلك لا يتحقق حمل كل منهما على الاخرى.

اذن تركيب المادة والصورة ـ مثل تركيب الجنس والفصل ـ نوع من التركيب يختلف عن سائر انواع التركيب، وهو ما بعث الاستغراب لدى بعض كبار المفكرين.

المحقق الشريف الذي يعتبر من كبار المفكرين، يعتقد ان هذا التركيب سبب في ظهور العديد من الآراء ووجهات النظر، فضلاً عن إثارته لعجب كبار رجال الفكر[1].

---

١ ـ شرح المنظومة، جزء الحكمة، ص ٩٧.

واذا ما اردنا ان نعرف السبب في هذا التعجب والاستغراب، فلابد ان نقف على العلاقة القائمة بين الكل وأجزائه. ولاشك في انّ الماهية الجوهرية تتألف من أجزاء حدية. ولاشك ايضاً في انّ اجزاء الكل تتقدم على الكـل. اذن كـيف يحصل تقدم اجزاء الماهية على الماهية؟ او بتعبير آخر: مـع اي قسـم مـن اقسام التقدم، ينطبق تقدم الحد على المحدود؟ ويُطرح هذا السؤال على صعيد تقدم المادة والصورة على المركب الجوهري ايضاً. ويمكن القول من خلال نظرة واسعة ان كثرة اجزاء الكل الذي هو عبارة عن مجموعة واحدة، ذات اعتبارات متعددة ومختلفة، يمكن ايجازها في الاعتبارات الاربعة التالية:

يقال في الاعتبار الاول انّ اجزاء الكل ليست سوى افراده بشكل منفصل.

ويقال في الاعتبار الثاني انّ اجزاء الكل عبارة عن جميع تـلك الأجـزاء شريطة ان تلاحظ مجتمعة.

وفي الاعتبار الثالث تلاحظ جميع اجزاء الكل، ولكن يُـعدّ قـيد تـجمع الاجزاء جزءاً من تلك الاجزاء.

وفي الاعتبار الرابع تلاحظ ايضاً جميع اجزاء الكل، لكنّ الذي يؤخذ بنظر الاعتبار هو ذاتها التي لا تُعدّ صفة او شرطاً موصوفاً ومشروطاً.

من الجدير بالذكر انّ «ذات» المجموعة، شـيء يـختلف عـما يـدعى بـ «هيئة» المجموعة كوصف او شرط. ويصدق هذا الكلام على «الواحد» وصفة «الوحدة». فمن خلال نظرة دقيقة يمكن ادراك انّ ذات الواحد، غـير صـفة الوحدة التي تتصف بها الذات. فحينما نميز بين ذات الواحد وصفة الوحدة، ندرك الحقيقة التالية ايضاً وهي انّ ذات الواحد، ليست من الأعـداد، وإنـما الذي يُعدّ من الاعداد هو الواحد الذي يتصف بوصف الواحد. وذات الواحد بصرف النظر عن وصف الوحدة، يمكن ان تكون مصدراً لظهور أعداد اخرى كثيرة، بينما ما يتصف بوصف الوحدة يختلف عن الاعـداد الاخـرى التـي تتصف بأوصاف اخرى، ولا يستطيع أن يكون مصدراً لظهورها.

على اية حال انّ الذي يستطيع التميز بين ذات الواحد وبين ما يوصف بصفة الوحدة، يستطيع ادراك التباين بين الكل والأجزاء المؤلفة له. ومن خلال ادراك هذا التباين، تتضح كيفية الارتباط بين الجوهر المركب والعناصر المؤلفة له، اي المادة والصورة. وتتصل كيفية الارتباط بين الكل والأجزاء المؤلف منها، بموضوع المعرفة ايضاً. ويُطرح موضوع المعرفة هنا بالشكل التالي: من اجل معرفة الكل المجموعي، من الضروري معرفة الاجزاء المؤلفة له. ولاشك في انّ معرفة اجزاء الكل المجموعي ـ من حيث كونها اجزاء الكل ـ لا تتحقق من دون معرفة الكل.

ان العلاقة بين الجزء والكل ذات اهمية كبيرة حتى انها لم تدفع الفلاسفة الى التفكير فقط، وإنما حظيت حتى باهتمام علماء الفيزياء وتحدثوا عن تعقيدها ايضاً. فيعتقد هؤلاء العلماء ان تركيب العالم كنظام كامل مؤلف من عدة طبقات، هو بالشكل الذي يشمل فيه كل جزء الكل ايضاً في عين جزئيته. ونحن لا ندّعي انّ ما يذهب اليه علماء الفيزياء في هذا المضمار هو ذات الشيء الذي يتحدث عنه الفلاسفة، ولكن مع ذلك يمكن الاعتراف بوجود نوع من الشبه بين كلام الاثنين وان كان بحسب الصورة.

فالكثير من الفلاسفة المسلمين، لاسيما اولئك الذين لديهم معرفة بأفكار صدر الدين الشيرازى يعترفون بتركيب الجوهر الجسماني من جانب، ويعتقدون أنّ شيئية الشيء، بصورته من جانب آخر، ويرون انّ الفصل الاخير للنوع يضم جميع ما قبله من اجناس وفصول، ويُعدّ حقيقة ذلك النوع. اي انّ هؤلاء المفكرين فضلاً عن اعتقادهم بأنّ الجوهر الجسماني مركب من جوهري المادة والصورة، يؤكدون كذلك على انّ حقيقة موجود ما تتلخص في صورته الفعلية، اي انّ هذه الصورة تمثل جميع حقيقة ذلك الشيء. والنتيجة المنطقية لهذا الكلام هي ان «الصورة الفعلية» ومع انها تؤلف جزءاً من الماهية النوعية، لكنها تعد حقيقتها كافة.

الذين يعتبرون «الصورة الفعلية» تمثل حقيقة النوع كله ـ مع انها جزء من جزئي النوع أيضاً ـ يؤمنون كذلك باتحاد المادة والصورة في الجسم المركب منهما. وفي مقابل هؤلاء، هناك من يقول على صعيد الارتباط بين المادة والصورة بـ «التركيب الانضمامي»، ويرفض اي اتحاد بين الاثنتين.

الذين يرفضون «التركيب الاتحادي» بين المادة والصورة يستدلون على ما يذهبون اليه بالطريقة التالية: حيثية المادة حيثية الشيء بالقوة، بينما حيثية الصورة حيثية الشيء بالفعل. ولا ريب في الأمر التالي: انّ ما بالقوة يتعارض مع بالفعل. ومن المعلوم انّ من المحال اتحاد موجودين متعارضين.

واستُدل بطريقة اخرى لرفض التركيب الاتحادي خلاصتها: يتحقق الاتحاد بين جزئين حينما يكون احدهما متحصلاً والآخر غير متحصل. ويعد الاتحاد ما بين الوجود والماهية، من هذا النوع. كما يعتمد الاتحاد بين الجنس والفصل على هذا اللون من الاتحاد أيضاً، اذ مثلما تتحد الماهية غير المتحصلة، بالوجود ـ الذي هو عين الفعلية والتحصل ـ كذلك يتحد الجنس المنطقي ـ الذي هو امر مبهم وغير متحصل ـ بالفصل المنطقي الذي يُعدّ متحصلاً.

غير انّ هذا الكلام لا يمكن ان يصدق على التركيب بين الهيولى والصورة، لأنّ الهيولى موجودة في الخارج. ولاشك في انّ الصورة الفعلية تُعدّ موجوداً خارجياً ايضاً. ومما هو مسلَّم به: لا يتحد موجود خارجي مع موجود خارجي آخر.

الذين ينظرون بعين الانتقاد الى التركيب الاتحادي بين المادة والصورة، يؤكدون على الأمر التالي ايضاً وهو انّ من الممكن حصول حالة الانفصال بين المادة والصورة دائماً، لأنّ الصورة وبعد انفصالها عن المادة والهيولى، تبقى مجردة في عالم المثال، كما ان الهيولى موجودة دائماً ضمن الصور الاخرى التي تحققت قبل آخر صورة لها. ومن الواضح ان الانفصال بين

موجودين، يتعارض مع الاتحاد فيما بينهما.

طبعاً لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو انّ هذه الاستدلالات لا تحظى بالاعتبار إلّا لدى اولئك الذين يؤمنون بالتجرد البرزخي للنفس الناطقة وخلود عالم المثال، ولا ينظرون بعين الانكار الى إفاضة «الصور الفعلية» من منشأ «العقل الفعال». وعليه فهذا اللون من الاستدلالات في نظر ابن رشد لا يحظى بأية مصداقية، لأنّ هذا الفيلسوف المشائي لا يؤمن بالتجرد البرزخي للنفس الناطقة، وخلود عالم المثال، ويعتبر افاضة «الصور الفعلية» من جانب «العقل الفعال»، امراً وهمياً.

سبق ان ذكرنا بأنّ ابن رشد يرى انّ حقيقة العقل هي عبارة عن حالة النظام والتنسيق والترتيب المهيمنة على عالم الوجود كافة، ويعتقد انّ جميع العلل تعمل من خلال اتصالها بالعلة الغائية. وفي ظل هذا الاتصال والانسجام يُعدّ «المبدأ الاول»، «غاية» و «صورة»، فضلاً عن كونه «فاعلاً» لجميع الامور. اذن فالمحرك الاول هو مصدر النظام والترتيب. ويتحقق هذا النظام والترتيب في ظل حركة دائمة.

على اساس هذا النمط الفكري، يمكن القول بأنّ تركيب المادة والصورة، يختلف بشكل أساسي عند ابن رشد عما يذهب اليه انصار نظرية «الفيض». فهو يرى انّ بالامكان مشاهدة المادة والصورة في ظل النظام والحركة. اي انه يؤمن بأنّ وجود الشيء لا ينفصل عن كيفيته. وعليه فالمادة تتحقق من خلال ارتباطها بالصورة، والصورة تتحقق من خلال ارتباطها بالمادة. ومعنى هذا الكلام هو انّ وجود العالم يتجلى في الارتباط والحركة. وفي ظل هذا الارتباط والحركة، يصبح هناك معنى للحدوث الدائمي للعالم، والذي يصفه ابن رشد بالقديم وغير المتناهي. وتتجلى العلاقة ما بين العالم ومبدأ الوجود، في هذا الحدوث الدائمي.

وعلى هذا الاساس نلاحظ ان ابن رشد ورغم معارضته الشديدة لنظرية

حدوث العالم، يؤمن بنظرية الحدوث الدائمي للعالم ويصر عليها. وحينما يعارض حدوث العالم، يعني انّ العالم لم يظهر في زمان معين من العدم الى الوجود. لكنه حينما يصر على الحدوث الدائمي للعالم يشير الى انّ نظام العالم يتحقق في مهد الحركة والزمان. كما انّ الزمان لم يظهر في زمان معين. وعليه يُعدّ قدم العالم من منظار ابن رشد، حدوثه الدائمي. ولا ريب في انّ الحدوث الدائمي يدل على معنى الحدوث أكثر من الحدوث غير الدائم والمنقطع. وحينئذ يمكن القول بأن ابن رشد حينما يتحدث عن قدم العالم انما يؤكد على حدوثه، لأنّ قدم العالم معناه حدوثه الدائمي، والحدوث الدائمي لا يعني سوى التأكيد على الحدوث لا على اي شيء آخر.

حديث ابن رشد عن الحدوث الدائمي للعالم شبيه من بعض الجهات بحديث الشيخ شهاب الدين السهروردي في حقل القضايا المنطقية. فهذا الفيلسوف الاشراقي يعيد جميع القضايا الممكنة الى دائرة المحمول، فنحمل إمكان الكتابة، على الانسان، حينذاك ستصبح هذه القضية من الضروريات، لأنّ امكان الكتابة بالنسبة للانسان يُعدّ امراً ضرورياً.

بتعبير آخر: انّ الكتابة، ممكنة للانسان من دون شك، لكنّ امكان الكتابة، يعد امراً ضرورياً للانسان. وفي مثل هذه الحال نستطيع ان نقول ان رأي ابن رشد في دوام الحدوث، شبيه بما يذهب اليه السهروردي في مجال ضرورة الامكان. فموضوع الزمان، يحظى بأهمية كبيرة عند ابن رشد، ويلعب دوراً جوهرياً في بلورة مواقفه ازاء بعض القضايا. فيرتبط موضوع الزمان بالعلوم الطبيعية، ويقاس بمقياس الحركة من جانب، ويرتبط بالعلوم الالهية، ويُبحث على اساس مدى اتصاله بفعل البارئ تعالى من جانب آخر.

ومهما كان الاسلوب الذي يُبحث فيه هذا الموضوع، الا انه لا ينفصل عن مسألة اخرى يمكن ان ندعوها باللاتناهي. فلاشك في انّ لا تناهي الزمان إنْ من حيث الماضي وإنْ من حيث المستقبل، يعد من القضايا الكبرى التي

تساجل ابن رشد فيها مع المتكلمين.

موضوع الزمان يتصل بمسألة اللا تناهي بنفس مستوى اتصاله بمسألة القوة والفعل. فالذي ينطلق لدراسة معنى الزمان عن طريق مفهوم اللا تناهي، يختلف عن ذلك الذي يتعرف على معنى الزمان عن طريق مفهوم القوة والفعل. بتعبير آخر: ان دراسة موضوع الزمان من حيث تعلقه بموضوع عيني في الخارج، تختلف عن دراسته من حيث تجليه في ساحة الذهن، وسبره لأغوار الماضي والمستقبل.

يأخذ ابن رشد هذين الجانبين بنظر الاعتبار ولم يتجاهل معنى الزمان من حيث البعد الذهني قط، ولذلك نراه يشير الى فعالية النفس الناطقة على صعيد معنى الزمان، ويعتقد انّ نسبة الزمان الى ما يدور في الزمان، كنسبة العدد الى المعدود. وعلى ضوء ذلك يمكن القول انّ ابن رشد حينما يتحدث عن الامور غير المتناهية يعني بشكل أكبر الامور غير المتناهية بالقوة، لأنه ـ وكما تقدم ـ يولي الحركة والزمان اهمية كبيرة، ويدرس الفعل الحقيقي في عالم الخارج ـ الذي هو عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل ـ في مهد الزمان والحركة. كذلك لا شك في الأمر التالي ايضاً وهو ان وجود الحركة والزمان، وجود بالقوة، ويتميز كلام الذين يتحدثون عن فعلية الزمان بجانب وضعي، ولا ينطبق على طبيعته.

معظم اولئك الذين يتحدثون عن فعلية الزمان، يستندون الى اللحظة والـ «آن» ويعلمون جيداً انّ الماضي لم يعد له وجود، والمستقبل لم يوجد بعد، غير انّ على هؤلاء ان يدركوا بأنّ اللحظة ـ أو الـ «آن» ـ ليست جزءاً من اجزاء الزمان، وانّ حقيقة الزمان لم تتألف من توالي الآنات، وما يُطرح تحت عنوان الـ «الآن»، يتميز بجانب الحد والتعريف. ومن خلال هذا الحد او التعريف، نستطيع فصل الماضي عن المستقبل، حيث يتحقق هذا الانفصال من دون انقطاع حقيقي.

اذن حقيقة الزمان، مع انها امر غير متناه، لا تُعدّ موجوداً بالفعل، لأنّ ما يتصل بالماضي والمستقبل ليس امراً بالفعل، وأنّ ما يطرح تحت عنوان الحال او الزمان الحاضر ليس سوى حدّ يوصل المستقبل بالماضي. وفي مثل هذه الحالة يمكن القول بأنّ ابن رشد يعتقد بأنّ اللاتناهي لا ينسجم مع الشيء بالفعل، لأنّ الشيء بالفعل، موجود وكامل ومتحقق، اما في غير المتناهي فيوجد شيء دائماً يمكن الوصول اليه. فعلى سيل المثال يمكن القول: حينما نقسّم في عالم الذهن شيئاً ذا مقدار، يظل منه دائماً شيء قابل للتقسيم. وتتصف الحركة والزمان في عالم العين او الخارج بمثل هذه الميزة ايضاً، لأنّ الحركة لا تنتهي ابداً، كما انّ الزمان لا يصل الى موضع لا وجود فيه للزمان.

مرّ سابقاً لو أن أحداً يريد ان يصل في الخارج او عالم العين الى لحظة تنتهي فيها لحظة الزمان، فلن يصل الى مراده قط، وأنّ هؤلاء سيعترفون -في ذات الوقت الذي يتحدثون فيه عن نهاية الزمان- بوجود الزمان بطريقة اخرى.

ولابد ان نشير هنا الى انّ ابن سينا يؤمن -وعلى غرار ابن رشد- بقدم العالم من حيث الزمان، ولذلك يعتبره غير متناه بالقوة. كما لا يختلف معه اختلافاً مهما على صعيد محدودية المكان.

طبعاً يختلف هذان الفيلسوفان الكبيران اللذان ينتمي احدهما الى شرق العالم الاسلامي، والآخر الى غربه، اختلافاً رئيسياً من حيث نمط التفكير واسلوب الكلام، لكنهما متقاربان الى حد ما في موضوع الزمان والمكان، ولديهما موقف في هذا الحقل متعارض مع موقف الاشاعرة.

وهذا الموضوع يُعدّ في حقيقة الأمر من بين المواضيع التي اججت ميدان الحرب بين الفلاسفة والمتكلمين، ولم يتحقق في هذه الحرب اي سلام او هدنة. لذلك نرى الغزالي يقول في حملته الشعواء التي وجهها ضد الفلاسفة: اذا كان الزمان غير متناه، فلابد ان يكون المكان غير متناه وغير محدود ايضاً،

إذ مثلما انّ اجزاء الزمان عند ابن سينا رتيبة وعلى وتيرة واحدة، كذلك اجزاء المكان رتيبة وعلى وتيرة واحدة، ولا يوجد دليل لاثبات الاختلاف بين الاثنين. ويرى الغزالي ان اثبات لا تناهي الزمان يستلزم اثبات لا تناهي المكان ايضاً، غير أنّ الفلاسفة لم يكترثوا لهذه الرابطة والاستلزام، ويصرون على محدودية المكان من دون دليل محكم ومعتبر.

ويؤكد الغزالي كذلك على ان تساوي الأوقات لا يختلف عن تساوي الجهات، ويرى انّ القول بتناهي ومحدودية المكان ولا تناهي الزمان، قول لا يقوم على اساس، قاصداً بذلك ابن سينا. والحقيقة هي ان ابن سينا لا يتحدث جزافاً وقد برهن على محدودية المكان.

أثار ابن سينا هذا الموضوع في كتابه الصغير في حجمه والكبير في محتواه ـ اي كتاب عيون الحكمة ـ معتقداً: اذا كان البعد غير متناه، يلزم ان لا تكون الحركة في هذا العالم على شكل دائرة، بينما لا يشك أحد في دائرية الحركة.

وبرهن ابن رشد كذلك ـ وعلى خطى أرسطو ـ على محدودية المكان، ويعتقد انه اذا كان هناك بُعد ذو مقدار من الكبر، أكبر من بعد آخر، واستمر هذا الكبر والاكبرية الى ما لا نهاية، للزم أن يوجد بالفعل بُعد كبير الى ما لا نهاية، وهذا ما يُعدّ محالاً وممتنعاً.

وهناك براهين اخرى لاثبات تناهي الأبعاد اهمها:

١ ـ البرهان السلّمي.

٢ ـ برهان المسامتة.

٣ ـ برهان الموازاة.

٤ ـ برهان التطبيق، وقد استخدم هذا البرهان لاثبات بطلان التسلسل ايضاً.

لا نريد دراسة هذه البراهين، ولا حتى الاشارة الى إشكالات ابن سينا

على البرهان السلمي، ولكن لابد من القول انّ ابن رشد لا يؤمن بوجود شيء غير متناه بالفعل، وعلى هذا الاساس ايضاً نـراه يـعتقد انّ المكـان مـحدود ومتناه. ويعتقد انّ الامتناع بالنسبة للـموجود غـير المـتناهي بـالفعل، مـبدأ معروف ومسلَّم به، وقلما نجد من يعارضه. ويميز ابن رشد بين ذلك الموجود الذي لديه وضع والموجود الذي ليس لديه وضع، ويعتقد انّ اياً منهما ليس بوسعه ان يكون غير متناه بالفعل. ويشير الى ابن سينا ويصفه بأنه الفيلسوف الوحيد الذي يؤمن بوجود غير المتناهي بالفعل:

«وايضاً فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل، اصل معروف من مذهب القوم، سواء كانت اجساماً او غير اجسام، ولا نعرف أحداً فرّق بين ما له وضع وما ليس له وضع في هذا المعنى الا ابن سينا فقط»[١].

هكذا نرى ان ابن رشد يعتقد بامتناع لا تناهي الموجودات بالفعل، ويصف هذا الامتناع بأنه مبدأ يأخذ به جميع المفكرين. ويرى انّ المفكرين يميزون بين الموجودات الجسمانية وغير الجسمانية، وأنّ ابن سينا هو الوحيد الذي يعتقد انّ القول بامتناع اللا تناهي بالفعل، لا يـصدق الّا عـلى المـوجودات الجسمانية. ويعتقد ابن رشد كذلك انّ هدف ابن سينا من هذا الكلام هو إقناع الجمهور وإرضاؤهم، لأنّ الناس قد سمعوا مثل هذا الكلام على صعيد النفس الناطقة واعتادوا عليه، بينما لا يتسم هذا الكلام بالاقناع الكافي ولا يستطيع ان يحقق رضا الجمهور، اذ لو تحققت الموجودات بالفعل بصورة غير متناهية، فاننا حينما نقسمها الى جزءين، سيكون كلّ جزء مساوياً لكلّه ايضاً، وهـذا غير معقول. ولكي يثبت ابن رشد كلامه هذا يستعين بالمثال التالي: لو كان لدينا خط او عدد غير متناه بالفعل من كلا طرفيه، ثم لو قسمنا هذا الخط او العدد الى قسمين، فلابد ان يكون كل واحد من قسمي الخط او العدد، غـير

١ـ تهافت التهافت، ج ١، ص ٨٩.

متناه ولا محدود بالفعل، وبما انّ كل ذلك الخط او العدد غير متناه ايضاً، اذن سيكون الجزء مساوياً للكل، وهذا مرفوض عقلياً.

لاشك في انّ ابن سينا ـ هذا الفيلسوف الكبير ـ ليس من شأنه ان يتحدث لأجل ارضاء عامة الناس، وانما يتحدث انطلاقاً من أفكاره الفلسفية، حتى انه لم يتردد عن اتخاذ بعض المواقف التي دفعت بالبعض لاتهامه بالكفر والزندقة.

اذن القول الذي قاله ابن رشد في حق ابن سينا، بعيد عن الانصاف والعدالة، ولا ينسجم مع المعايير الفلسفية. فابن سينا لا يؤمن بالتناهي بالفعل بالنسبة للموجودات ذات الوضع، لكنه يفكر بطريقة اخرى ازاء الوجود المحض، ويرى انّ الوجود ـ من حيث هو وجود ـ لا يقبل العدم، لذلك لابد ان يكون دائماً بالفعل اذا كان مجرداً من الوضع والقيد، والشرط، وهو ما يمكن ان يعبَّر عنه بغير المتناهي بالفعل.

ابن رشد يتخذ موقفاً آخر غير الموقف الذي عُرف به ابن سينا، فيرى انّ اللا تناهي بالفعل، مفهوم يحمل في طياته التناقض. وحينما يتحدث عن غير المتناهي بالقوة، ويعارض ابن سينا على صعيد غير المتناهي بالفعل، يميط اللثام عن موقفه ازاء وجود البارئ تعالى أيضاً.

هذه المسألة، تُعدّ ايضاً من المسائل التي تكشف بوضوح عن التباين الفكري بين ابن رشد وابن سينا. والحقيقة هي انّ ابن سينا بعيد عن ابن رشد فكرياً بمستوى بعده عن الغزالي. لكنّ الذي يبعث على الأسف هو انّ ابن رشد مستغرق في أفكاره وملتحم معها الى درجة بحيث لا يلتفت أحياناً الى التباين الفكري بين الغزالي وابن سينا، ولذلك يرتكب بعض الاخطاء.

صحيح انّ الغزالي يعتقد مثل ابن سينا بفكرة «الفيض»، و «الصدور»، لكنّ الفاصل الفكري بين الاثنين عميق وواسع الى حد بعيد. فالغزالي كمفكر أشعري يشكك في اي ايجاب او ضرورة بين العلة والمعلول، بينما موقف ابن

سينا في الايجاب والضرورة بين العلة والمعلول والعلاقة بين الخلق والخالق، اوضح بكثير من موقف ابن رشد. فابن سينا يـعتبر «الايـجاد» عـبارة عـن اختراع وإبداع الصور التي تتحقق باستمرار في هذا العالم على المادة الاولى او الهيولى. فالصورة الجوهرية تُفاض من قبل جوهر مجرد يمكن ان يسمى بـ «العقل الفعال». ويدعى هذا العقل المجرد بـ«واهب الصور» من حيث افاضته للصور، ويرتبط بمبدأ الوجود عن طريق العقول الاخرى. ولا تتحقق إفاضة الصور من قبل العقل الفعال إلّا حينما يكون لدى الهـيولى الاسـتعداد اللازم لقبول الصورة.

ابن رشد يعارض رأي ابن سينا وكذلك رأي الفارابي في هذا المـضمار، ويرفض فكرة «الصدور» و «الافاضة». ومع ذلك نراه يقترب في بعض آثاره من نظرية «الصدور» و «الافاضة»، ويتناغم مع فلاسفة الافلاطونية الحديثة.

يستند فيلسوف قرطبة في «جوامع مـا بـعد الطـبيعة» الى مـبدأ يـحظى بالاعتبار عند جميع فلاسفة الافلاطونية الحديثة، ويـقال فـي هـذا المـبدأ «الواحد البسيط من حيث هو واحد وبسيط، لا يصدر عنه الّا الواحد». وسعى ابن رشد من خلال التمسك بهذا المبدأ او القاعدة لتفسير صدور الموجودات عن «المبدأ الاول»، وتسليط الضوء على دور المحرك الاول في كيفية وطبيعة حركة الافلاك.

طبقاً للدراسات، ألف ابن رشد «جوامع ما بعد الطبيعة» عام ١١٧٤م، بينما ألف «تهافت التهافت» عام ١١٨٠، لذلك يمكن ان يُعدّ الاختلاف بين افكاره في هذين الكتابين امراً منطقياً. ومع ذلك يصف بعض المفكرين المـعاصرين كلامه في «الصدور والافاضة» بأنه يحمل في طـياته التـناقض، ولم يـتسم موقفه في هذه المسألة بالشفافية[١].

١ـ ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ١٩.

ولكن يبدو انّ كلام ابن رشد في هذه المسألة لا يحمل معه اي تناقض، لأنّ الفاصل الزماني بين الكتابين يمكن ان يبرر هذا الاختلاف بين افكاره. ولكن لاشك في عدم شفافية موقفه الفكري ازاء مسألة الخلق والصدور، لأنه يؤمن من جانب بوجود الخالق وبساطة وجوده، ويشبّه من جانب آخر نسبة الله الى موجودات العالم بنسبة مصدر الحرارة الى الأشياء الحارة. فمثلما تأخذ الموجودات الحارة حرارتها من النار، تأخذ كذلك جميع كائنات العالم ـ بسيطة كانت ام مركبة ـ وجودها من وجود الله تعالى، فيُعدّ الله تعالى مصدراً لجميع هذه الامور[1].

لابد ان ندرك ان ابن رشد لم يتفنن في هذا التشبيه، وانما اشار الى موضوع جوهري وأساسي من مواضيع الفلسفة التي يحتدم حولها نقاش طويل. ويمكن ان يتلخص هذا الموضوع في السؤال التالي: ما هو مصدر الكثرة والتركيب في هذا العالم؟

يعتقد كثير من الفلاسفة انه «لا يصدر عن الموجود الواحد البسيط من جميع الجهات، سوى موجود واحد». وعلى اساس هذه القاعدة تنطلق آراء عديدة بشأن كيفية ظهور الكثرة والتركيب في العالم. وقيل بشأن ظهور الكثرة الاولى في العالم انّ الصادر الاول الذي هو العقل الاول، ألقى نظرة على ذاته، ونظرة اخرى على مبدأ وجوده، فكانت كل نظرة منهما مصدراً للفعل والأثر. وهذا ما يمكن أن يُعدّ الكثرة الاولى في العالم. ويُطرح في هذه الكثرة الاولى، تركب العقل الاول او الصادر الاول من الوجود والماهية، فيُعدّ هذا التركيب اساساً لأي تركيب آخر.

يعتقد عدد كبير من الفلاسفة المسلمين انّ النظام الطولي للعالم يتبلور على

---

١ ـ تهافت التهافت، ج ٢، ص ٤٨٠.

هذا الاساس، ووفق قاعدة «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد»[١]، التي هي قاعدة فلسفية معتبرة. ويعارض ابن رشد هذا النمط الفكري بشدة، ويرفض هذه القاعدة الفلسفية، ويعتقد بأنّ جميع موجودات العالم مرتبطة بمبدأ الوجود، ويرتبط وجود الاشياء المركبة كذلك بمصدر التركيب وما يُعدّ مبدأ ارتباط اجزائها فيما بينها.

يمكن القول انّ «إعطاء الارتباط والتركيب»، هو اعطاء «الوجود»، والموجود الذي يحقق «الارتباط والتركيب»، يحقق الوجود أيضاً. واذا ما اردنا ان نتحدث بطريقة اوضح فلا بد من الاعتراف بالحقيقة التالية وهي انّ بعض الموجودات لا تتحقق إلّا في ظل الارتباط والتركيب. وفي هذا اللون من الموجودات يُعدّ إعطاء الارتباط إعطاء الوجود، ومبدأ التركيب مبدأ الوجود.

الارتباط بين المادة والصورة هو بالشكل الذي لا تتحقق فيه المادة من دون صورة، والصورة من دون مادة. وفي ظل هذا الوضع، يكون لوجود المادة والصورة معنى في ظل التركيب. فيُعدّ تركيب المادة والصورة اساساً لأي تغيير في هذا العالم. كما يتبلور عالم الكون والفساد على اساس هذا التركيب ايضاً. والارتباط بين المادة والصورة، قوي ومحكم الى درجة بحيث يرى ابن رشد انّ انقسام الجسم الى هذين العنصرين، هو من نوع التقسيم في عالم العقل:

«... ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة... فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة يحصل بمجموعهما

---

١ ـ راجع: القواعد الفلسفية العامة، تأليف ابراهيمي ديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي، ج ١، القاعدة رقم (٩٣).

واحد»[١].

اذن يعتقد ابن رشد انّ تقسيم الجسم الى هيولى وصورة، عبارة عن تقسيم الشيء الى معنيين مختلفين والذي يتحقق في عالم العقل. اذن فالاختلاف بين الهيولى والصورة اختلاف بحسب الحد، حيث يتألف من مجموعهما موجود واحد. ولاشك في ان كلام هذا الفيلسوف يختلف عما جاء في آثار سائر الفلاسفة، لأنّ هؤلاء يعتقدون انّ تركيب الجسم من هيولى وصورة عبارة عن تركيب خارجي، اي يتحقق في عالم العين والخارج. لذلك فالجسم في نظر هؤلاء عبارة عن أحد المركبات الخارجية. بينما يتحدث ابن رشد عن تحقق تقسيم الجسم الى عنصري الهيولى والصورة، في عالم العقل. ويكشف هذا الاختلاف في التعبير عن استناد ابن رشد الى موضوع الارتباط أكثر من اي شيء آخر، واعتقاده بتحقق معنى وجود الهيولى والصورة في ظل الارتباط.

ابن رشد لا يستند الى الارتباط في موضوع المادة والصورة فقط، وانما يستند اليه ايضاً على صعيد الوجود والماهية، ويتحدث عنه تحت عنوان الصدق او الصادق. ويقول ضمن هذا السياق للوجود بمعنيين، ويقول انّ المعنى الاول يثار دائماً من خلال التساؤل التالي: هل الشيء موجود ام غير موجود؟

يعتقد ابن رشد انّ ما يمكن ان يدل على هذا المعنى للوجود، هو ذلك الشيء الذي يعرف بالرابطة الوجودية في القضايا، ويرادف عنوان «الصادق» في هذا الباب ايضاً.

اما المعنى الثاني للوجود، فهو ذلك الشيء الذي يُعدّ بمثابة الجنس بين الموجودات، ويقسَّم على هذا الاساس الى المقولات العشر.

يرى ابن رشد: حينما يراد من معنى الوجود ما يراد من مفهوم الصادق، فلا تتحقق اية كثرة وثنوية في عالم العين وخارج دائرة النفس الناطقة. ولكن

١ـ تهافت التهافت، ج ٢، ص ٤٧٢.

حينما يراد من معنى الوجود عين ما يراد من معنى الذات او الشيء، سيكون عنوان الوجود بطريقة اخرى، ويُحمل بطريقة اخرى -على شكل تقدم وتأخير- على واجب الوجود وغيره. ويستعين بمثال الحرارة لتبسيط هذه الفكرة، فيقول بأنّ الحرارة عنوان يحمل على النار وعلى ما يصبح حاراً بواسطة النار:

«اما الكثرة الخامسة وهي تعدد الماهية والانية، فانّ الانية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني، وهي كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس، وما يدل عليه فهو مرادف للصادق، وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الحملية فإنّ لفظ الوجود يقال على معنيين احدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا: هل الشيء موجود ام ليس بموجود، والثاني ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس مثل قسمة الموجودات الى المقولات العشر والى الجوهر والعرض. واذا فُهم من الموجود ما يُفهم من الصادق، لم يكن خارج النفس كثرة، واذا فهم ما يفهم من الذات والشيء كان اسم الموجود مقولاً على واجب الوجود وما سواه بتقديم وتأخير مثل اسم الحرارة المقول على النار او على الأشياء الحارة»[1].

اذن يرى ابن رشد اننا حينما ننظر في مرآة القضية والتصديق، نلاحظ «الوجود الرابط»، ولكن حينما ننظر في مرآة التصور، سنتعرف على الوجه المتباين والمشكك للوجود الذي يُحمل مع التقديم والتأخير على الواجب والممكن باختلاف مراتب الحمل.

ابن رشد لا يرى في الوجود الرابط اية كثرة او تعدد، ولا يعتقد حتى باختلاف المراتب على هذا الصعيد. ويشير -نقلاً عن الغزالي- الى خمسة انواع من الكثرة، لكنه يسلب جميع انواع الكثرة والتركيب من الله تعالى.

١ـ المصدر السابق، ص ٤٨٠.

وأنواع الكثرة الخمسة هي:

١ ـ الكثرة التي تتحقق من حيث القابلية على الانقسام، سواء في الواقع او في الوهم.

٢ ـ الكثرة التي تتحقق من خلال التقسيم المعنوي والعقلي للجسم الى هيولى وصورة.

٣ ـ الكثرة التي تتحقق من حيث اتصاف الذات بصفات مختلفة.

٤ ـ الكثرة العقلية التي تظهر من حيث تركيب الجنس والفصل.

٥ ـ الكثرة التي تحصل من حيث تحليل الموجود الى وجود وماهية.

ذكرنا بأنّ ابن رشد يستند الى «الارتباط» أكثر من اي شيء آخر، في التركيب بين المادة والصورة، وكذلك التركيب بين الوجود والماهية، ويرى ان وجود المادة والصورة مدين للارتباط. ويصدق هذا الكلام على الوجود والماهية ايضاً. ومعنى هذا الكلام هو انّ الماهية لا يمكن ان تتحقق من دون وجود، مثلما لا يظهر الوجود من دون ماهية ايضاً. والذي يعتقد انّ التركيب بين المادة والصورة تركيب اتحادي، يؤمن باتحادية التركيب بين الجنس والفصل ايضاً. كذلك هناك تناسب بين تركيب الوجود والماهية وبين التعدد بين الذات والصفة، لأنّ العلاقة بين الصفات والذات من نمط العلاقة بين الماهية والوجود.

اذن اذا ادركنا اننا لا نصل في عملية تقسيم الجسم الى الجزء الذي لا يتجزأ او «الجوهر الفرد»، ويبقى الجسم قابلاً للتقسيم الى ما لا نهاية، سنصل الى النتيجة التالية وهي ان الجسم في حد ذاته متصل، وما هو في حد ذاته متصل، يُعدّ واحداً. اذن على ضوء ما تم ذكره، يمكن القول انّ ابن رشد حينما يستند الى الارتباط، ويصل من النظام الى الامور المنظمة، يشير في الحقيقة الى وحدة تهيمن على كل الوجود. ونراه يبحث عن الكثرة في أعماق هذه الوحدة.

هل يوجد الكلي الطبيعي في الخارج بالقوة؟

تعرض وجود الكلي الطبيعي في الخارج للبحث والنقاش من قبل عدد كبير من الفلاسفة. فيشيرَ افلاطون الى هذا الموضوع بالذات حينما يتحدث عن المثل العقلية، ويعتبر كل موجود من موجودات هذا العالم ظلاً لرب نوعه. ومع انّ أرسطو لا يتفق مع استاذه في هذه المسألة، لكنه وضع قدمه في هذا الطريق ايضاً ولكن بطريقة اخرى. ولم يغفل المفكرون المسلمون عن اهمية هذه المسألة ايضاً فتحدثوا عن وجودها او عدمها خارج وعاء الذهن والضمير. ومع انّ الشيخ شهاب الدين السهروردي تحدث عن «المثل المعلقة» و «العالم المثالي» الذي وصفه بعالم الخيال المنفصل، لكنه كان يؤمن بعالم المثل العقلية وأرباب الأنواع ايضاً، وقد تمسك بقاعدة «إمكان الاشرف» الرصينة[1]. وكان كبار العرفاء حينما يتحدثون عن «الأعيان الثابتة» الأزلية في علم الله تعالى، يشيرون بطريقة اخرى الى الحقائق الكلية.

ورغم عدم انسجام ابن سينا مع القول بالمثل العقلية وأرباب الانواع، لكنه يؤكد على «الكلي الطبيعي»، ويستدل بطريق آخر على اثباته. فحين تحدثه

---

١ ـ القواعد الفلسفية العامة، تأليف ابراهيمي ديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي، ج ١، القاعدة (٢)

عن فيلسوف دعاه بـ «الرجل الهمداني» قال انّ هذا الرجل لديه رأي خاص في وجود الكلي في الخارج، يذهب فيه الى انه بالنسبة لافراده كالطير الذي يحتضن عدداً كبيراً من البيوض. اي ان علاقة الكلي الطبيعي بأفراده كعلاقة الأب بأبنائه. وعبّر ابن سينا عن عدم ارتياحه لكلام الرجل الهمداني وقال انّ نسبة الكلي الطبيعي الى افراده كنسبة الآباء الى الأولاد. والاختلاف بين ابن سينا والرجل الهمداني في هذا الموضوع هو انّ الكلي الطبيعي ـ من منظار ابن سينا ـ يوجد حتى بوجود فرد من افراده، وينعدم حتى مع انعدام فرد واحد، بينما يقول الرجل الهمداني صحيح انّ الكلي الطبيعي يظهر الى الوجود بظهور فرد واحد من افراده، لكنه لا ينعدم الا بانعدام جميع افراده.

اذن الاختلاف بين ابن سينا والرجل الهمداني في وجود «الكلي الطبيعي»، هو عين ذلك الاختلاف الذي ثار بين المفكرين بطريقة اخرى، وقسّمهم الى فئتين: الفئة الاولى تعتقد انّ ما يصدق على الفرد، يصدق على طبيعته ايضاً، ويمكن ملاحظة هذه الفكرة في آثارهم بالشكل التالي: «كلما صحّ على الفرد صح على الطبيعة وكلما صح على الطبيعة صح على الفرد»[١]. فمن وجهة نظر هذه الفئة مثلما توجد طبيعة الفرد بوجود الفرد نفسه، تنعدم طبيعة الفرد ايضاً بانعدامه.

اما الفئة الثانية فتعتقد كالفئة الاولى انّ طبيعة الفرد توجد وجود الفرد، لكنها ترى ان الطبيعة لا تنعدم بانعدام فرد واحد، وإنما لابد من انعدام جميع الافراد.

ويقع ابن سينا ضمن صفوف المجموعة الاولى ويعتقد انّ الطبيعة توجد بوجود الفرد الواحد وتنعدم بانعدامه. ويدلل هذا الرأي على الطبيعة من حيث هي طبيعة، امر «لا بشرط». ولاشك في انّ الطبيعة اللا بشرط، يمكن ان

---

١ ـ المصدر السابق، القاعدة (٦٢).

تنسجم مع جميع الشروط. بتعبير آخر: ان اي فرد من أفراد طبيعة ما، يُعدّ جميع تلك الطبيعة، ولاشك في انه يتعين ضمن إطار سلسلة من الشروط. وعليه حينما ينعدم فرد ما تنعدم الطبيعة بأسرها، ويصدق هذا الأمر على وجوده ايضاً.

يتحدث ابن سينا بطريقة بسيطة خالية من التكلف لاثبات الكلي الطبيعي، لكنه كلام قوي ورصين وليس من السهل التشكيك به. فهو يعتقد ان المعنى الكلي على صعيد الانسان ـ مثلاً ـ بما هو طبيعة ومعنى شيء، وبما هو عام او خاص او واحد او كثير شيء آخر. اي انّ الانسان من حيث هو انسان فقط من دون ملاحظة اي شرط آخر، شيء قائم بذاته ويُعدّ اي عموم او خصوص وحتى أية وحدة او كثرة، شرطاً زائداً وخارجاً عن ذاته. اي الانسان كانسان، لا عام ولا خاص ولا بالقوة ولا بالفعل. صحيح انّ الانسان حينما يتحقق فانه يظهر واحداً او كثيراً، لكنّ هذا الكلام لا يعني ان الانسان في حد ذاته وماهيته واحد او كثير. ولأجل ذلك لابد من التمييز بين القول بأنّ الانسان لا يوجد الّا على شكل واحد او كثير، وبين القول بأنّ الوحدة او الكثرة ذات تاثير على ماهية الانسان.

طبعاً لابد من ادراك الامر التالي ايضاً، اننا لو قلنا بأنّ الانسان من حيث هو انسان، ليس واحداً، فهذا لا يعني ان الانسان من حيث هو انسان، كثير، لأنّ الانسان من حيث هو انسان، لا واحد ولا كثير. لنقرأ عبارات ابن سينا بهذا الشأن:

«المعنى الكلي بما هو طبيعة ومعنى كالانسان بما هو انسان شيء، وبما هو عام او خاص او واحد او كثير وذلك له بالقوة او بالفعل شيء آخر. فانه بما هو انسان فقط بلا شرط آخر البتة شيء، ثم العموم شرط زائد على انه

انسان، والخصوص كذلك، وانه واحد كذلك وانه كثير كذلك»[١].

نلاحظ في هذه العبارات انّ الكلي الطبيعي من وجهة نظر ابن سينا، عبارة عن حقيقة لا بشرط، بحيث تُعدّ عناوين من قبيل العام او الخاص او الواحد او الكثير، خارجة عن ذاتها. وتتحد هذه الحقيقة اللا بشرط مع افرادها ومصاديقها في الخارج. والاتحاد بين الكلي الطبيعي وأفراده، هو بالشكل الذي يوجد الكلي الطبيعي حتى بوجود فرد واحد، وينعدم حتى بانعدام فرد واحد.

ويصعب على البعض ادراك هذه الفكرة، فوقعوا في الخطأ كالرجل الهمداني الذي قال انّ الكلي الطبيعي لا ينعدم الا بانعدام جميع افراده. وليس الرجل الهمداني هو الشخص الوحيد الذي يفكر بهذه الطريقة، وانما يتفق معه في هذا الرأي عدد كبير من المفكرين لاسيما علماء علم اصول الفقه.

السؤال الاساسي هنا هو: هل يعترف الرجل الهمداني وجميع اولئك الذين يفكرون مثله، بوجود الكلي الطبيعي في الخارج ـ اي خارج الذهن ـ ام ينكرونه؟

ولابد من القول في الجواب على هذا السؤال انّ ظاهر كلام هؤلاء يشير الى الاعتراف بوجود الكلي الطبيعي في الخارج لأنهم يتحدثون بصراحة عن ظهور الكلي الطبيعي الى الوجود بمجرد وجود أحد أفراده. ورغم ذلك يلاحظ بعض الغموض في كلام هذه الفئة يمكن ان يثير الإشكال حول كيفية وجود الكلي. فالرجل الهمداني وجميع الذين يسلكون مسلكه يصرون ـ وكما تقدم ـ على انّ الكلي الطبيعي لا ينعدم الا بانعدام جميع افراده. ورغم انّ هذا الكلام قد يبدو في ظاهره معقولاً الى حد ما، لكنه يدل من جانب آخر على انّ العلاقة بين الكلي الطبيعي وأفراده كالعلاقة بين المسبحة وخرزها. فالذي

---

١ ـ النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص ٢٢٠.

لاشك فيه انّ اية خرزة تقع في جزء من المسبحة وليس بوسعها ان ترتبط بجميع الخرز في لحظة واحدة، بينما علاقة الكلي الطبيعي بأفراده، تأخذ طابعاً آخر، إذ يتحد كل فرد، مع الكلي الطبيعي بكامله. فعلى سبيل المثال نستطيع ان نقول انّ فرد الانسان ـ مثل حسن ـ هو الانسان كافة، ولا يستطيع أحد ان يقول بأنه جزء من الانسان. اذن اذا كان كل فرد من افراد الانسان، هو الانسان كافة وليس جزءاً من الانسانية الكلية، نستطيع ان نقول بسهولة: انّ انعدام فرد من افراد الانسان، يعني انعدام الانسان، والذي هو عبارة عن الكلي الطبيعي وماهية الأفراد.

على ضوء ما سبق، يتضح انّ كلام ابن سينا في الكلي الطبيعي كلام واضح ولا يخلو من رصانة منطقية. بينما يتسم ما ذهب اليه الرجل الهمداني ومن يشاطره فكره بنوع من النقص، لأنهم بالرغم من اعترافهم بوجود الكلي في الخارج، لا يتحدثون عن كيفية وجوده، وبذلك تبقى كيفية وجود الكلي تحت حجاب الابهام.

من بين الذين يعترفون بوجود الكلي في عالم الخارج، هو الامام فخر الدين الرازي. فهذا المفكر الذكي الذي يُعدّ من كبار الشخصيات الأشعرية، تحدث عن الوجود الخارجي للكلي رغم مذهبه الكلامي، منفصلاً بذلك عن الاشاعرة.

يعتقد الفخر الرازي بأنّ ما هو مشترك بين جميع الافراد ويربط فيما بينهم كأمر كلي، ليس موجوداً ذهنياً لأنّ الصورة الذهنية للانسان كـ «كيف نفساني»، نوع من العرض الذي يحل في النفس الناطقة والتي تُعدّ موضوعه. ولا يمكن الشك في الامر التالي وهو انّ الموجود العرضي لا يمكن ان يكون جزءاً من الوجود العيني لجميع الافراد في الماضي والحاضر والمستقبل. اذن اذا لم تكن الكلية موجودة في الذهن فلابد من القول انّ ما هو كلي ومشترك، يتصل بعالم العين والخارج:

«ذكر الامام فخر الدين الرازي انّ المشترك بين الناس الموجودين في الخارج هو الانسان الخارجي لا العقلي لأنه يمتنع ان تكون تلك الصورة الحالّة في نفسي حلول العرض في الموضوع جزءاً من أعيان جميع الناس، الموجود قبلي وبعضهم بعدي وبعضهم معي في الزمان. واذا لم تكن الكلية صورة الانسان التي في النفس فهي إنما تلحق الانسان في الخارج. فالانسان العيني مشترك لا الذهني وتسمية صورته التي في النفس كلية مجاز يكون المعلوم بها كلياً. ثم قال: وهذا هو التحقيق وهو صريح في صحة القول بالمثل»[1].

هذه العبارات تكشف لنا بوضوح عن انّ الامام فخر الدين الرازي يعترف بوجود قدر مشترك بين افراد الانسان في الخارج، ويعتقد انّ الكلية ليس بوسعها ان تكون من صفات الصورة الادراكية في الذهن، لأنّ الصورة الادراكية في الذهن عبارة عن عرض قائم بالذهن وحالّ في النفس. والموجود العرضي القائم بموضوع معين لا يستطيع استيعاب جميع الافراد في الماضي والحاضر والمستقبل.

ما يذهب اليه الفخر الرازي بشأن الكلي، قريب من رأي افلاطون في المثل العقلية. ولاشك في انّ القول بوجود ارباب الانواع والمثل العقلية، لا ينسجم مع المذهب الاشعري. غير انّ استئناس هذا المفكر الاشعري بآثار الفلاسفة، دفعه للاقتراب منهم في بعض الآراء. وهذا ما يمكن التأكد منه من خلال الرجوع الى كتاب «المباحث المشرقية».

لاشك في انّ مسألة الوجود الكلي في الخارج، ان كان وفق اسلوب المثل الافلاطونية او على اساس ما أثاره ابن سينا في مضمار الكلي الطبيعي، من

---

١ ـ المثل العقلية الافلاطونية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٤٧، ص ٣٤ ـ ٣٥.

بين المسائل التي أوجدت فاصلاً عـميقاً ليس بـين المـتكلمين والفـلاسفة فحسب، وإنما حتى بين الفلاسفة انفسهم ايضاً. ولابد ان نعلم بأنّ الاختلاف بين المفكرين حول وجود او عدم وجود الكلي في الخارج، ناجم عن الخلط بين مفهومي «العام» و «الكلي».

لاريب في انّ معنى اية ماهية من الماهيات في هذا العالم، يمكن اطلاقه على افراد كثيرين ومتعددين. فماهية او طبيعة الانسان ـمثلاًـ يمكن حملها على كل فرد من افرادها الموجودين، ويُعدّ هذا الحمل حملاً صادقاً بـحكم المطابقة، لكنّ السؤال الذي لابد من إثارته هو:

هل يتم في هذا الحمل، حمل الأمر الكلي على افراده، ام انـطباق الامـر العام على مصاديقه؟

الاختلاف بين هذين الأمرين هو انّ ما هو مشترك في حمل الكلي على افراده، يتميز بجانب جوهري ويُعدّ عين طبيعة الأفراد، بينما في حمل العام على المصاديق، لا يتميز ما هو مشترك بجانب جوهري وذاتي، ويُعدّ مجرد طريقة او آلية نافعة وذات تأثير على توسيع المصاديق او تحديدها. اي انّ المعنى العام اداة نستطيع بواسطتها توسيع المصاديق في الذهن بطريقة بسيطة وسهلة.

تتعين سعة دائرة المعنى العام في كل امر من الامور، على اساس التشابه بين مصاديقها. والتشابه بين مصاديق الأمـر العـام لا تـعني بـالضرورة انـها متماثلة من جميع الوجوه، وإنما يقوم هذا التشابه بين المصاديق على نمط من الانسجامات والاتساقات التي نأخذها بعين الاعتبار، ونرتب عليها سلسلة من الآثار. لذلك لا يتسم المعنى العام بصورة جوهرية، ولا يمكن عدّه من بين الامور الذاتية، لأنّ التشابهات المشاهدة بين المصاديق، ليست ذاتية، وتُعدّ امراً نسبياً وإضافياً بحسب الطبيعة.

لابد من الالتفات الى الامر التالي وهو انه حينما تُنكر ذاتية المعنى العام

والجوهري، فلن يكون بالامكان التحدث عن عقليته. اي يمكن القول بأنّ مفهوم «العام»، من صنع ذهن الانسان، بينما «الكلي الطبيعي» ـالذي يُعدّ نفس طبيعة كل نوع من الأنواع ـ ليس من صنع الذهن، ويتحقق في عالم الخارج.

صحيح انّ ذهن الانسان يتدخل في صنع بعض المفاهيم العامة، ولكن اذا لم تكن النفس الناطقة من نمط عالم المرسلات ولم يكن لديها جذر في نفس الطبيعة ـالتي تعد تعبيراً آخر للكلي الطبيعي ـ فلن يكون بوسعها خلق المفاهيم العامة.

يمكن القول بعبارة اوضح انّ «الكلي الطبيعي» لا يُصنع من الجزئي، مثلما انّ المعقول لا يتولد من المحسوس. فكيف بوسعنا ان نقول بأنّ الأفراد الجزئية صانعة ومولدة للكلي الطبيعي، بينما يرتبط كل فرد من هذه الافراد بالكلي في فردانيته وجزئيته.

ويصدق هذا الكلام على الارتباط بين المعقول والمحسوس ايضاً. فهل يعقل ان يكون الأمر المعقول معلولاً للأمر المحسوس، بينما يخضع المحسوس من حيث هو محسوس لنوع من التغيير المستمر، حتى انه لا يستطيع أن يبقى لحظة واحدة من دون تغيير. ولا شك في انّ المعقول ثابت دائماً من حيث هو معقول ولا يخرج عن المعقولية. ولكن هل يمكن للثابت العقلي ان يكون معلولاً للتغيرات الحسية الدائمية؟ قد يقال: اذا لم يكن الأمر المعقول، وليداً ومعلولاً للامور الحسية، ولم يكن الكلي الطبيعي نتاجاً للأفراد الجزئية، فكيف بوسعنا الحديث عن العلاقة بين المعقول والمحسوس والتناسب بين الكلي الطبيعي وأفراده؟

لابد من القول بأنّ الاجابة على هذا السؤال ليست واحدة، لأنّ الذين يعترفون بوجود الكلي في الخارج ويصرون على وجوده، يختلفون في كيفية وجوده.

الذين يفكرون على غرار افلاطون، يتحدثون بطريقة تختلف اختلافاً اساسياً عما يذهب اليه ابن سينا بهذا الشأن. وقد اتخذ ابن رشد موقفاً خاصاً بهذا المضمار يختلف كثيراً عن موقف الفلاسفة المسلمين ولاسيما ابن سينا، بوحي من مسلكه الخاص في تفسير فلسفة ارسطو. ويشير ابن رشد الى العلاقة الوثيقة بين المحسوس والمعقول، فيرى انّ الكليات المعقولة في هذا العالم تظهر في صور الأشخاص، فيقع الأشخاص في ظل هذه الكليات:

«وهذا المعنى قيل في كتاب المقولات انّ كليات الأشخاص المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها، وأشخاصها معقولة بكلياتها»[1].

ابن رشد يرى وجود نوع من الاتحاد بين الكلي وأفراده ويعتقد انّ وجود الشخص المحسوس في الخارج، عبارة عن ظهور كلي ومظهر لطبيعته، مثلما يمثل الكلي المعقول، حقيقة نفس الشخص في عالم العقل.

كلام ابن رشدها، يبدو عجيباً الى حد ما، لأنه ـ وكما ذكرنا ـ يتبع أرسطو في مذهبه الفلسفي، وسعى كثيراً لتأييد أفكاره، المثل لكنّ الذي عبّر عنه هنا، قريب من المنحى الفلسفي الافلاطوني، ويمكن ان ينسجم مع المُثُل العقلية الافلاطونية، لأنّ فيلسوف قرطبة يعتبر المحسوس في الخارج، مظهراً للحقيقة الكلية في عالم العقل. وهذا عين ما يذهب اليه افلاطون بشأن حقائق عالم العقل وظلالها في هذا العالم.

طبعاً لم يتحدث ابن رشد بهذا الاسلوب في موضع آخر، ويؤكد على وجود الكلي بالقوة في هذا العالم. فهو يعتقد انّ الذين ينظرون الى وجود الكليات في الخارج بعين الشك، يركزون على جانب الفعلية فيها، اما وجود الكليات بالقوة في الخارج فهو غير قابل للانكار. ويرى هذا الفيلسوف انّ الجزئيات في الخارج معلومة بالفعل، لكنّ هذه المعلومية تتحقق في ظل

---

١ ـ تهافت التهافت، ج ٢، ص ٤٨٢.

وجود الكليات، إذ من دون الكليات، لن يقوم الحكم بجزئية الجزئيات في الخارج على اي اساس. وعليه فالكلي، شيء معلوم ومدرَك في طبيعة الاشياء وموجود بالقوة. اي انّ الكلي، شيء وإنْ لم يدرَك بشكل مباشر، لكنّ جميع الجزئيات، تُدرك وتتضح عن طريق الكلي وبواسطته:

«والكلي ليس بمعلوم بل به تُعلم الاشياء. وهو شيء موجود في طبيعة الاشياء المعلومة بالقوة. ولولا ذلك لكان ادراكه للجزئيات من جهة ما هي كليات إدراكاً كاذباً... فانّ قول الفلاسفة الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان إنما يريدون انها موجودة بالفعل في الأذهان وليس يريدون انها ليست موجودة اصلاً في الاعيان، بل يريدون انها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل، ولو كانت غير موجودة اصلاً لكانت كاذبة»[١].

وهكذا تكشف هذه العبارات عن ايمان ابن رشد بوجود الكليات في الخارج لكنه يعتبره وجوداً بالقوة. ومن الواضح انه حينما يتحدث عن وجود الكلي بالقوة، يشير الى العقل بالقوة. ولاشك في انه يعير للشيء بالقوة اهمية كبيرة جداً، ويعتقد انّ الفعل الحقيقي عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل.

ويبحث ابن رشد عن اللا تناهي في الشيء بالقوة ايضاً، وينظر بعين الريبة الى الوجود غير المتناهي بالفعل. وحين يتحدث هذا الفيلسوف عن وجود الكلي في الخارج بالقوة، انما يشير الى وجود الامكان في الخارج ايضاً، ويعتبره وجوداً بالقوه. ويعتقد كذلك انّ الكلي من حيث هو موجود في الخارج بالقوة، شبيه بالامكان الذي يتحقق في الخارج بالقوة ايضاً:

«واذا كانت الكليات خارج الأذهان موجودة بالقوة، وكان الممكن خارج النفس بالقوة، فاذن من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن»[٢].

---

١ ـ المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٣.

٢ ـ المصدر السابق، ص ٢٠١.

يعترف ابن رشد وكذلك ابو حامد الغزالي بالتشابه بين طبيعة الكلي وطبيعة الامكان، ولكن النتيجة التي يصل اليها ابن رشد من هذا القول بالتشابه، تختلف عن النتيجة التي يصل اليها الغزالي. فابن رشد يستنتج تحقق الامكان في الخارج بالقوة، بينما يصل الغزالي الى عدم الاعتراف بوجود الامكان في الخارج. وهذا هو عين الصراع القديم الذي نشب بين ابن رشد من جانب، وكثير من مفكري المشرق الاسلامي من جانب آخر. فبدلاً من ان يتحدث ابن رشد عن الامكان العقلي الذي موضوعه الماهية، يتحدث عن شيء يدعوه بالامكان الواقعي الذي موضوعه الهيولى. ويرى كذلك: مثلما انّ طبيعة الامكان قديمة وأزلية، كذلك يُعدّ موضوعه الواقعي في الخارج الذي هو الهيولى، قديماً وأزلياً ايضاً.

يشير ابن رشد الى قضية اساسية وجوهرية ذات اهمية كبيرة جداً، وذلك حينما يعتبر الاحكام العقلية متعلقة دائماً بالأشياء الخارجية والأمور التي تخرج عن حيز النفس الناطقة. وعلى هذا الضوء يمكن الادعاء: اذا لم يكن ما يُحكم بأحكام العقل، موجوداً خارج حدود النفس الناطقة، سوف لن يكون هناك اعتبار لأحكام العقل، وسيكون حكمه في الامور، وكأنّه لاحكم:

«فانه لاشك انّ قضايا العقل إنما هي حكم له على طبائع الأشياء خارج النفس. فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ولا ممتنع، لكان قضاء العقل بذلك كلا قضاء»[1].

اذن يعتقد ابن رشد انّ اية قضية ذات صلة بالعقل، هي عبارة عن قضاء او حكم يعود على طبيعة الاشياء الواقعة خارج النفس. وعليه فأحكام العقل الصادقة تتعلق بشيء متحقق في الواقع ونفس الامر، وغير حبيس في دائرة النفس الناطقة.

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٢٠٤.

بتعبير آخر: حينما يدور الحديث عن صدق الأحكام العقلية، إنما يُشار في الواقع الى الانفصال ما بين عالمي الذهن والعين. ولابد من البحث خلال هذا الانفصال، عن الامر المعقول خارج دائرة النفس. وقد اعتمد ابن رشد هذه القاعدة ليقول بأنّ الأحكام الصادقة للعقل بشأن الامور الممكنة في هذا العالم، تدلل على حقيقة تحقق الامكان في الخارج، وضرورة الّا نعتبره أمراً وهمياً.

ما ذهب اليه ابن رشد على هذا الصعيد، يمكن ان يكون اشارة الى ما يطرحه بعض الفلاسفة تحت عنوان «الحيث الالتفاتي». فالذين يتحدثون عن «الحيث الالتفاتي»، يعتقدون أنّ ادراك الانسان عبارة عن ادراك شيء ما. فلو سلّمنا انّ هناك ادراكاً لشيء ما، يكمن دائماً في ماهية العلم والادراك، فلابد من الاعتراف بأنّ المعلوم شيء، والعلم شيء آخر. وفي ظل هذه الثنوية يتعلق المعلوم او المدرَك كأمر واقعي وخارجي، بالعلم والادراك.

حينما نتحدث عن ثنوية او انفصال العلم عن المعلوم، لا نعني اننا نعارض اتحاد العاقل بالمعقول، لأنّ الذين يتحدثون عن اتحاد العاقل بالمعقول او العالم بالمعلوم، يقصدون الاتحاد في الوجود فقط، اي اتحاد المعقول بالذات بعاقله في الوجود، لكنّ هؤلاء يعترفون بسهولة انّ هناك اختلافاً بين العاقل ومعقوله، والعالم ومعلومه، من حيث الاعتبار العقلي.

من الواضح انّ ما يتعلق به العلم، عبارة عن أمر واقعي وخارجي. ويتحدث كثير من كبار الفلاسفة المسلمين خلال بحثهم لماهية العلم، عن «حقيقة ذات اضافة»، ويشيرون من خلال استخدام هذا العنوان الى شيء يعبّر عنه بعض فلاسفة الغرب بـ «الحيث الالتفاتي».

نريد ان نذكّر بأنّ ابن رشد لم يكن غافلاً عن هذه النظرية، ويعتقد انّ حكم العقل يرتبط ـ في القضايا العقلية ـ بطبيعة الاشياء خارج النفس. لذلك حينما يتحدث عن الشبه بين الكلي والممكن، إنما يعترف بوجود الكلي بالقوة في

الخارج. لذلك لا يمكن ان يُدرَج ضمن قائمة «الاسـمانيين»[1]، وليس مـن الصحيح عدّه ضمن الذين ينكرون وجود الكلي في الخارج. ومع ذلك لا يعد وجود الكلي في الخارج بالقوة، فكرة من السـهل الأخـذ بـها لأنّ التـحرر والاتساع والشمولية، امور تُعدّ من مميزات الأمر الكـلي، بـينما لا يسـتطيع الموجود بالقوة ـ من حيث هو بالقوة ـ ان يتميز بمميزات الامر الكلي. بتعبير آخر: اذا كان المراد بالوجود الكلي في عالم الخارج هـو عـين مـا يـدعوه افلاطون بالمثال العقلي او رب النوع، فليس بوسعه ان يكون امراً بالقوة، لأنّ المُثُل العقلية تُعدّ مجردة وبالفعل وواسعة.

كذلك لا نستطيع وفق رأي ابن سينا في الكلي الطبيعي، ان نعتبر الكـلي امراً بالقوة في الخارج، لأنّ الكلي الطبيعي بالطريقة التي طرحها ابـن سـينا يظهر الى الوجود بظهور فرد من افراده وينعدم بانعدام فرد من افراده. ومـن الواضح انّ الموجود الخارجي الذي يتميز بهذه الصفات لا يمكن ان يكـون موجوداً بالقوة. وجميع الذين يعترفون بوجود الكلي في عالم الخارج، امـا يفكرون بطريقة افلاطون فيؤكدون على المثل العقلية، او ينسجمون مع ابـن سينا فيعترفون بصحة كلامه في الكلي الطبيعي. اما ابن رشد الذي لا يتناغم مع ابن سينا، ولا يسير في طريق افلاطون، فيستخدم عنوان «بالقوة»، ليفسر به الوجود الكلي في الخارج.

لا يخفى على اهل البصيرة انّ ادراك الكليات، مهمة يقوم بها العقل، ولدلك يعد الامر الكلي معقولاً دائماً. ولاشك في الامر التالي ايضاً وهو انّ الادراك العقلي حينما يتحقق بالفعل، سيكون الامر المعقول، بالفعل ايضاً. اذن اذا عُدّ المعقول، امراً بالفعل بحكم التضايف مـع العـاقل بـالفعل، واذا كـانت هـوية المعقول لا تنسجم الّا مع الكلية، فكيف يقال ان الكلي موجود بالقوة دائماً؟

1_ Nominalist

لا يجيب ابن رشد على هذا التساؤل بشكل صريح، ولكن بما انّ وجود الكلي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع «العقل بالقوة»، و «العقل بالفعل»، ونظراً لارتباط موقف ابن رشد ازاء الكلي بموقفه الفكري ازاء العقل بالفعل والعقل بالقوة، فلابد من البحث عن اجابة على هذا السؤال في موقفه الفكـري ازاء المسألة الأخيرة. ولكن لابد من التنويه الى انّ كلمات ابن رشد في العقل، لا تخلو من الابهام والاضطراب ايضاً، ومع ذلك يرتبط مـصير الكـلي وكـيفية وجوده بمسألة العقل، ولا نستطيع حل معضلة وجود الكلي في الخارج من دون حل المشاكل ذات الصلة بهذه المسألة.

يركز ابن رشد خلال دراسته لهوية العقل، على ثلاثة عناصر أساسية:

١ ـ معرفة وجود العقل

٢ ـ انفصال العقل عن سائر قوى النفس

٣ ـ الكيفية او الحالة التي يصبح العقل بحسبها بالقوة تارة، وبالفعل تارة اخرى.

سبق ان ذكرنا بأنّ العقل هو الذي يقوم بادراك الكلي عـبر نـوعين مـن الادراكات: إدراكات تُدعى بالتصور، وذلك حينما لا يقترن الادراك بالحكم، وادراكات تـدعى بـالتصديق، وذلك حـينما يـقترن الادراك بـالحكم. ومـن خصوصيات العقل انه ـ وعلى العكس مـن سـائر القـوى ـ لم يأت لسـلامة الانسان فقط، وإنما للعمل ايضاً على تعاليه وسموه ايضاً. اذن فالعقل فـضلاً عن كونه مصدراً لظهور الفن والحرفة وما الى ذلك، يُعدّ ايضاً اساساً للـعلوم النظرية. ويعتمد تقسيم العقل الى جزئين نظري وعـملي، والذي يـتم عـلى اساس مدركاته ـ على خصوصية التعالي. وحينما يقسم ابن رشد العـقل الى نظري وعملي، يشير الى مقصود الشرع الالهي ايضاً. ويعتبره تعليم العلم الحق والعمل الحق.

العلم الحق عند ابن رشد عبارة عن معرفة الله تعالى وسائر المـوجودات

كما هي في الواقع. كما تُعدّ معرفة السعادة والشقاء الاخرويين، من مصاديق وشؤون العلم الحق. والعمل الحق عنده عبارة عن اداء الأعمال والأفعال التي تؤدي الى تحقق السعادة. كما يُعدّ من مصاديقه، تجنب الأفعال التي توجب الشقاء.

يقسم ابن رشد العلم الى تصور وتصديق ايضاً، ويقسم التصديق الى: برهاني، وجدلي وخطابي. ولا يُعدّ كلامه هذا جديداً او غير مسبوق، لكنه تحدث حول التصور، حديثاً يختلف الى حد ما مع ما ورد في آثار سائر المفكرين:

«... لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق، وكان التعليم صنفين: تصوراً وتصديقاً... وكانت التصاديق الموجودة للناس ثلاثاً: البرهانية، والجدلية، والخطابية. وطرق التصور إثنتان: إما الشيء نفسه، وإما مثاله»[1].

نلاحظ في هذه العبارة انه يتحدث عن طريقين للتصور: ففي الطريق الأول يُلاحظ الشيء بصفته نفس الشيء، بينما يلاحظ في الطريق الثاني مثال الشيء. والسؤال الذي لابد ان يطرح: ماذا يعني ابن رشد بمثال الشيء؟ وهل مثال الشيء مقدم من حيث المرتبة الوجودية على الشيء نفسه ام متأخر عنه؟

ولابد بعد ذلك من طرح السؤال التالي ايضاً: هل هناك قدر جامع بين الشيء ومثاله؟

لا تلاحظ اجابة صريحة وواضحة على هذه التساؤلات في آثار ابن رشد، ولكن ينم ما ورد في كتاب «فصل المقال» عن انّ ابن رشد يقول بمثال لكل حكم من الأحكام التصديقية والتصورية في الشرع، ويرى انّ ادراك الاختلاف والتباين بين الحكم ومثاله، لا يتحقق من دون نوع من التأويل.

---

١ ـ فصل المقال، ص ٣١.

اذن حين يتحدث ابن رشد عن الاختلاف بين حكم الشرع ومثاله، إنما يؤمن في الواقع بجواز التأويل، بل وحتى لزومه في بعض الأحيان. كما انه يذكر لأهل التأويل سلسلة من القيود والشروط ليس بوسع احد ان يلتزم بتلك الشروط سوى كبار الفلاسفة.

ويلعب حكم العقل دوراً جوهرياً في ما يدعوه ابن رشد بالتأويل. وينبري العقل لادراك الكليات ايضاً. ومن هنا يمكن ان ندرك بأنّ الذين يؤمنون بوجود احكام الشرع في الخارج، يعترفون بوجود الكليات خارج دائرة النفس الناطقة ايضاً.

قلنا ان ابن رشد لا يتردد في وجود الكلي في الخارج، لكنّ الذي يثير الاشكال والتساؤل هو قوله بأنّ هذا الوجود وجود بالقوة. وسبق ان أشرنا الى إشكال هذه الفكرة وقلنا بأنّ الأمر الكلي، امر معقول دائماً، وأنّ الامر المعقول يرتبط بعلاقة التضايف مع عاقله.

اذن بما أنّ الأمرين المتضايفين، منسجمان دائماً من حيث الفعل ومن حيث القوة، فكيف يمكن ـ مع افتراض وجود العاقل بالفعل ـ التحدث عن المعقول بالقوة الذي هو وجود كلي لا غير؟ فالكلي بالقوة هو معقول بالقوة، والمعقول بالقوة لا ينسجم الا مع العاقل بالقوة.

اذن فالذي يتحدث عن كون الكلي بالقوة، يؤكد على كون العقل بالقوة، وهذا عين ما أثاره ابن رشد في كثير من آثاره.

سبق ان ذكرنا بأنّ كلام ابن رشد بشأن العقل بالقوة، لا يخلو من غموض واضطراب، ولكن تشف بعض عباراته عن انه يعتبر الاستعداد الموجود في الصور الخيالية عقلاً بالقوة. ولربما ليس من العسير التصديق بهذا الكلام، لكن الذي يتعقّب العقل في وجود الصور الخيالية، قلما يستطيع بلوغ مراده. صحيح انّ العقل يؤلف أهم خصوصية في الانسان، وانّ الفلاسفة يعتبرونه فصل الانسان المقسم والمقوّم، ولكن لو أُنعم النظر جيداً وتمت دراسة حياة

معظم الناس، لاتضح اننا قلما نجد احداً سلك طوال حياته بـمقتضى العـقل وعلى اساس التأمل والتفكر.

يقول مفكر غربي معاصر: نعرف عدداً معدوداً من الناس بوسعهم الصمت والاستغراق في التفكير العميق. فمعظم الناس حينما يواجهون خطر البـطالة ينطلقون للسفر والسياحة والتقاط الصور للديار النائية، ويتلهون بشراء بعض البضائع، ويبعثون الطراوة في حياتهم من خلال شتى ألوان التسلية، وصرف اذهانهم وأفكارهم عن الامور الفكرية والعقلية المهمة. وقد قيل منذ القدم انّ الناس حيوانات عاقلة، غير انّ هذا الكلام لا يـعني انـهم يـمضون عـمرهم وحياتهم في استخدام العقل والتفكير، وإنما يعني انهم لديهم استعداد لا نظير له في التعقل والتفكير.

فنحن لازلنا نشترك مع سائر الأحياء في الحاجات والرغبات التي تدفعنا نحو التحرك باستمرار. ويصدق كلام ارسطو على حياة الانسان ايضاً حينما يعرّف الحياة بأنها حركة، وهي خصوصية نشترك فيها مع سائر الحيوانـات الاخرى. ويعتقد أرسطو كذلك انّ الآلهة تساهم في التعقل والتفكير والتأمل. ولم يقصد أرسطو عامة الناس في تبيين العقل، وانما يقصد فئة قليلة لديـها عشق فطري نحو الفلسفة وما بعد الطبيعة، ولذلك كان يقيس سعادتها بسعادة الآلهة[١].

الذين يعرّفون الفلسفة بأنها «التشبّه بالحق»، يقتربون من الموقف الفكري لأرسطو، لأنه يعتبر الله عاقلاً بل عقلاً محضاً، ولا شك في انّ الذي يقترب من العقل المحض بواسطة جهوده الفلسفية وتعقله المتواصل، إنما يتشبّه بالله.

في العبارة القصيرة التي نقلناها عن كتاب «فصل المـقال» لابـن رشـد،

---

١ ـ ما بعد الطبيعة، ريتشارد تيلور، ترجمة محمد جواد رضائي، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ٢٠٠٠، ص ٣٨.

يقسمهذا الفيلسوف العلم الى تصور وتصديق، ثم يقسم التصديق الى برهاني وجدلي وخطابي. ولاشك في انّ هذا التقسيم ـفضلاً عن انطباقه على ماهية التصديق ـ يتصل بجميع الناس في جميع العصور، لأنّ جميع الناس لا يواجهون هذه التصاديق بشكل متساو، ولا يتساوون من حيث ادراك هذه الانواع الثلاثة من التصديق. فمعظم الناس، يتعاملون مع التصاديق الخطابية وغرباء على التصاديق البرهانية. كما انّ عدد الذين يتعاملون مع التصاديق الجدلية اقل من الذين يقعون تحت تأثير الخطابة:

«ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس اعني وقوع التصديق من قلبها وهي الخطابية والجدلية. والخطابية أعم من الجدلية، ومنها ما هي خاصة لأقل الناس وهي البرهانية...»[١].

هذه العبارة تشير الى انّ ابن رشد يؤمن بأنّ التصديق البرهاني الذي هو من أفعال العقل الخاصة، يتعلق بفئة قليلة من الناس. ولربما بالإمكان القول ان اهتمام ابن رشد بهذا الموضوع، يمكن ان يفسّر اعتقاده بالعقل بالقوة. وحينما يتضح مصدر كلامه بشأن العقل بالقوة، يتضح كذلك مصدر فكرته القائلة بوجود الكلي بالقوة في الخارج.

رغم انّ ما ذكرناه الى الآن يمكن ان يبرر الى حد ما موقف ابن رشد ازاء الكلي، لكننا لا نستطيع ان ندعي بأنّ ما ذهب اليه بهذا الشأن خال من الابهام والغموض. فهو يصف معظم الناس بأنهم من اهل الخطابة والجدل لأنهم لم يصلوا الى مرحلة الادراك البرهاني، ولذلك ظلوا قابعين في مرحلة العقل بالقوة. ولاشك في انّ وجود الكلي سيكون بالقوة حينما يكون العقل في مرحلة القوة. لكنّ ابن رشد لم يتحدث عن اي قيد وشرط في هذا المجال وتحدث بصراحة عن وجود الكلي بالقوة في الخارج. لكنه حينما يتحدث

---

١ ـ فصل المقال، ص ٣٢.

عن حالة القوة التي عليها الكلي، لا يشير الى الامر التالي وهو انّ اهل البرهان يفكرون بواسطة العقل بالفعل، والعقل بالفعل لا يتحقق من دون معقول قط.

لو كان ابن رشد قد أشار الى هذه المسألة، لأدرك الموضوع التالي أيضاً وهو انّ المعقول بالفعل هو عين ما يمكن ان يدعى بالأمر الكلي، وحينذاك لما كان بالامكان الادعاء بشكل مطلق انّ الكلي موجود بالقوة في الخارج دائماً.

على اية حال، انّ وجود الكلي في الخارج، قضية معقدة ومثيرة للجدل ولا يمكن قبولها او رفضها بسهولة. وقد عارض ابن رشد في هذه القضية افلاطون وأتباعه من جانب، وابتعد عن ابن سينا وغيره من جانب آخر. ومع ذلك لا يمكن وضعه فيخانة الذين يرفضون وجود الكلي في الخارج، او تصنيفه مع الإسمانيين. وهو يدرك جيداً انّ انكار وجود الكلي في الخارج، يعكس نتائج وخيمة ليس بوسع المفكر والمنطقي قبولها.

يقوم اساس فكر الانسان، على وجود الكلي، ولا يمكن التحدث عن فكر منسجم ومتسق من دون الكليات. والكلي الطبيعي بذاته، مرسل ومتحرر، وذات من دون كم وكيف، وماهية مجردة ومطلقة... ولاشك في انّ هذه الذات التي من دون كم وكيف، والتي تُعدّ عند العقل النظري حقيقة الشيء، تتصف في مقام التحقق الخارجي بصفات من اجل توجيه اشارتها، فتقوم من خلال الدخول في الزمان، ببعض الافعال من اجل الكشف عن كيفيتها وماهيتها ووقتها، ثم تضع حول نفسها قيوداً من اجل ان تميز دائرة عملها عن سائر الدوائر.

اذن اذا كان الكلام من خصوصيات الانسان، ويقع ضمن اطار وجوده، فلابد من الاعتراف بأنّ مصدر ظهور هذا الكلام هو الذات او الحقيقة التي من دون كم وكيف، والتي تنزلت من الاطلاق والكلية وبلغت ميدان الحياة من خلال اجتياز قناة اللغة.

الذات الميتافيزيقية الكلية، تهبط من سماء الاطلاق والتجرد، من خلال قبول القيود التي تواجهها عن طريق اللغة، وتنطلق لتبيان وقائع وأحداث هذا العالم. وحينما تدخل اللغة الى دائرة العمل والحياة، يصطبغ العمل والحياة بصبغة اخرى، فيدخلان الى عالم المعاني.

اذن يمكن القول بأنّ اللغة ليست سوى ظهور الفكر لا غير. والفكر لا يتبلور من دون وجود الكليات. وحينئذ يمكن القول بأنّ الانسان موجود أرضي ينهمك بمشاهدة سماء المعاني. اذن فالانسان خليفة الله في العالم من جانب، وعبده من جانب آخر، لأنّ هذا الموجود العجيب، في ذات الوقت الذي يعيش حالة الانفعال وكذلك حالة التسليم لله، يمارس في مقام الخلافة الالهية، دور المنفّذ والمطبّق لارادته.

طبعاً الفضل في هذه القوة الفذة، يعود لتعلم الانسان ـ المتمثل بآدم عليه السلام ـ لجميع اسماء الله. اي انّ الله تعالى قد أودع في فطرة الانسان شيئاً اسمه العقل الذي يتميز بأهمية خاصة.

وترجع هذه الأهمية لكون العقل هو الطريق الذي يتاح من خلاله معرفة الأشياء جميعاً، لأنّ الانسان العاقل المظهر لجميع اسماء الله. وعلى هذا الاساس يمكن القول بأنّ فهم الانسان لماهية الامور، لا حد له ما لم يكن هناك مانع يعيقه عن العمل الصحيح.

طبعاً، كانت هذه الموانع متنوعة، وقد هبطت بعقل الانسان في كثير من الحالات الى مواقع متدنية ووضيعة. وتتلخص جميع موانع العقل في شيء يمكن تسميته بابليس. فابليس، اول موجود استخدم القياس بطريقة غير صحيحة، وسعى لإحلال الاستدلال العرفي محل الاستدلال العقلي. وعلى هذا الضوء يمكن القول أنّ الخطيئة الاولى والكبرى التي حصلت في العالم، تتصل بدائرة المعرفة. فالخطأ في تحديد المعرفة، كان مصدر ظهور الغرور والتكبر، فكانت هذه الصفة القبيحة سبباً في ظهور جميع المفاسد والقبائح.

ما يجب التنويه اليه هو انّ المعرفة تلعب دوراً محورياً في القرآن الكريم، بل تُعدّ الأمر المنقذ الوحيد. وبما أنّ الخطأ الأول قد وقع في دائرة المعرفة، بمقدورنا ان ندّعي ان الجهة التي يخاطبها القرآن الكريم، هو الانسان العاقل الفاهم. واذا كانت خطيئة الانسان الكبرى في المسيحية هي العصيان المنبثق عن الارادة، فالخطيئة الكبرى في الاسلام هي عدم استخدام العقل.

الذين لديهم معرفة بالمعارف الاسلامية والآيات القرآنية يدركون جيداً انّ الذنب الكبير الذي لا يغفره الله، هو الشرك بالله، اي إنكار توحيده. ومن الواضح انّ ادراك التوحيد وفهم مراتبه، يتصل بموضوع المعرفة. اذن فالتقصير في طريق المعرفة، خطيئة لا تُغتفر قط، ومن هذا المنطلق لا يُنسب الاسلام الى شخص او قوم وقبيلة، وإنما الى الفكر السليم والمعرفة الصحيحة.

اذا علمنا بأنّ المعرفة الصحيحة للأشياء لا تتحقق من دون فهم كلياتها ووجودها، سندرك بشكل اكبر اهمية وجود الكليات. فالقول بوجود الكليات لا يلعب دوراً مهماً في ادراك الاصول المعنوية والباطنية فحسب، وإنما في فهم القوانين الاجتماعية والحقوق الطبيعية ايضاً.

الحقوق الطبيعية تعني بالأساس نظاماً من الحقوق او العدالة المشتركة بين جميع الناس ولديها جذور في طبيعة العقل. ويعتقد بعض اللاهوتيين الغربيين انّ الحقوق الأزلية، مسجلة في علم الله، ونستطيع الوقوف عليها الى حد ما عن طريق الوحي او عن طريق العقل.

صحيح ان الانسان موجود أرضي يعيش في خضم عالم حوادث الحياة، لكنه ذو صفات الهية بفضل العقل الذي أُعطي له، ثم يتحد مع العقل في نهاية المطاف.

كانت قضية العقل ودوره الباهر في ظهور المعرفة والعلم، مثارة منذ العهود القديمة، وحظيت باهتمام فلاسفة اليونان ايضاً. ويثني افلاطون في كتاب «الجمهورية» على الروح العلمية اليونانية ويذم الروح النفعية الفينيقية

والمصرية. ويتحدث ارسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة» عن لذة منبعثة من المعرفة نفسها من دون تصور اية فائدة أخرى. ويعتقد انّ المعرفة التجريبية البسيطة تتعلق بالامور الجزئية وتقودنا نحو الامر الواقع لا الى علة الأمر الواقع، بينما العلم المعتبر عبارة عن معرفة بالأمور الكلية. ويعتقد اليونانيون انّ العلم يجب ان يكون من اجل العلم. ولم يخلق اليونانيون فلسفة هذا العلم فحسب، وإنما بلغوا بها الكمال ايضاً[١].

اثنت رسالة «فيدون» على الحفاوة التي استقبل بها سقراط، حكمة انكساغورس[٢]. والنتيجة التي توصل اليها سقراط من فكر انكساغورس هي: اذا كان العقل هو المنظم للأشياء فهذا يعني انه وهبها أفضل انواع النظام. ويندهش سقراط لأنّ انكساغورس لم ينشر رأيه الفلسفي كما يجب. ويرى انّ اعتبار العقل مجرد أصل ومبدأ للأشياء، امر غير كاف، وإنما يجب ان يُختَم بختم العقل على جميع الأشياء المنتظمة على افضل وجه ممكن وبحسب قواعد التناسب والكمال.

المعرفة العلمية التي يسعى اليها سقراط، تتصف بصفتين مهمتين تلعب من خلالهما دوراً مهماً في نمو الفلسفة وتكاملها: الاولى هي الصفة الفطرية، اي انّ العلم كامن في الروح منذ البداية، ولا يعرض عليها من الخارج ولكن يمكن انتزاعه الى الخارج والكشف عنه. والصفة الثانية للمعرفة من وجهة نظر سقراط هي كلية موضوعها. ويقول سقراط بهذا الشأن: شيئان يمكن ان يُنسبا بحق الى سقراط، الأول هو «المنطق الاستقرائي»، والثاني هو «تعريف» الامور بمساعدة التصورات الكلية[٣].

١ـ حكمة اليونان، ص ١٠.

2_ Anaxagoras (C. 500 - 428 B.C.)

٣ـ حكمة اليونان، ص ٥٤.

من الواضح انّ التصورات الكلية لا تتحقق من دون تحقق معناها. صحيح انّ في فلسفة افلاطون فاصلاً بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات، وحلول «الثنوية» في هذا التقسيم بدلاً من «الوحدة»، ولكن ظهر بعد هذه الأحداث فيلسوف تصور انّ المثال هو الروح فتوصل من خلال نوع من الاتحاد بين الروح والجسم الى الوحدة المطلوبة. وهذا الفيلسوف هو أرسطو، وفلسفته مكملة لحكمة افلاطون، حسبما يذهب الى ذلك بعض المفكرين.

كان افلاطون قد قال في رسالة «فيدون» انّ عمل الفلاسفة هو التحقيق في علل الأشياء، اي العلل التي أدت الى وجود الأشياء، بمعنى ان الاشياء قد أخذت وجودها منها. ولا يختلف رأي ارسطو في عمل الفلسفة ودورها عن رأي افلاطون. فأرسطو يرى انّ الفلسفة، علم العلل. ويقدّم أرسطو هذا التعريف في مطلع كتاب «ما بعد الطبيعة»، ويميز بين العلم من جانب والمعرفة التجريبية من جانب آخر. ويقول: انّ جميع الناس يرغبون بحسب الطبع، في العلم، ودليل ذلك هو تلك اللذة التي تحققها الادراكات الحسية.

العلم عبارة عن مفهوم كلي قابل للاطلاق على جميع الموارد الجزئية. ولا يستطيع الانسان ان يعرف عن طريق التجربة سوى وجود الشيء، لكن التجربة لا تستطيع ان تكشف عن علة وجوده، بينما يقدم لنا العلم والمعرفة، العلّة الموجدة للأشياء. وطبعاً تُعرَّف الفلسفة بأنها عبارة عن معرفة العلل الاولية، والصحيح هو ان نقول بأنّ الفلسفة عبارة عن العلم بالعلل الأولية للوجود من حيث هو وجود. وعلى هذا الضوء يميز أرسطو -على غرار افلاطون- بين الوجود المعقول والوجود المحسوس.

الموجودات الجزئية التي يدركها الحس، ليست واجبة ولذلك يطرأ عليها العدم، اما موضوع المعرفة، فكلّي وواجب، وموجود في جميع الأزمنة والأمكنة. والأمر الكلي -على العكس من الامر المحسوس- يمكن ان يكون موضوع المعرفة لأنه لا يتميز بالوحدة والثبات. ويرى ارسطو انّ الصورة

تكشف عن الماهية الثابتة للأشياء، وعلى هذا الاساس تُعدّ الماهية، الأمر الوحيد الذي يمكن ان يقع موضوعاً للعلم. والمعرفة العلمية للشيء، إنما هي معرفة ماهية ذلك الشيء. فاذا كانت الصورة ظهوراً لماهية الشيء، واذا كان الامر المعقول عبارة عن الماهية فقط، يمكن القول حينئذ ان ارسطو يميز مثل افلاطون بين الوجود المعقول والوجود المحسوس.

طبعاً يعتقد ارسطو انّ الواقعية تتألف من الصورة والمادة، وانّ الصورة عبارة عن ظهور ماهية الشيء، كما انّ المعرفة العقلية تتعلق بالماهية ايضاً، لكنّ محسوسية الاشياء ناجمة عن جانبها المادي. فمهما كثر افراد الانسان، الا انهم يؤلفون انساناً واحداً. والخصوصيات التي يخص ارسطو بها الصورة، هي في الواقع عين الصفات التي يصف بها افلاطون المُثُل العقلية. فالصورة، ذات كمال، مثل «المثال» الافلاطوني، وان كانت هناك بعض الاختلافات ايضاً بين «الصورة» الارسطية، و «المثال» الافلاطوني.

أرسطو يعتقد انّ الصورة التي هي عبارة عن جوهر أيّ شيء من الأشياء، كامنة في المادة ومن شؤونها المادية. ومعنى هذا الكلام هو انّ اتحاد الصورة والمادة يؤدي الى ظهور الواقعية الحية والعالم الموجود. وهذا الاتحاد ما بين الصورة والمادة والذي يصنع الواقعية في عالم الوجود، يماثل اتحاد الادراكات الحسية والعقلية في عالم العلم والمعرفة.

سبق ان ذكرنا بأنّ العلم الصحيح يتعلق بالماهيات، وقلنا بأنّ الماهيات كامنة في الادراكات الحسية. وهذا يعني عدم وجود انفكاك بين المعقول والمحسوس سواء في عالم العلم والمعرفة، ام في عالم الواقع العيني. لذلك حينما يقبل ارسطو على عالم المحسوسات، فانه يبحث في هذا العالم عن شيء نقله افلاطون الى عالم آخر.

يرى أرسطو ان الواقعية او الجوهر الحقيقي للأشياء، هي عين تلك الماهية التي يدعوها افلاطون بالمثال العقلي. والمعقول والمحسوس، ليسا موجودين

مستقلين، وانما هما عنصران وجوديان يعد كل عنصر منهما ناقصاً من دون الآخر. وعلى هذا الضوء يقال بأنّ المدرسة الفلسفية الارسطية، خليط من فلسفة المثال الافلاطونية وفلسفة الطبيعة التي كانت قد سبقته. ويسمى ارسطو ـكالفلاسفة الذين سبقوه ـ عالم المحسوسات بعالم «الصيرورة»، لكنه يعتقد من جانب آخر على غرار افلاطون انّ المثال واقع في قلب الأشياء، وأنَّ هذا المثال عبارة عن واقعية جوهرية وأصل باطني، حيث حركة الأشياء وحياتها، من بركاته. فالأصل الباطني منتج للحركة، وتطوي جميع الموجودات وبواسطة هذه الحركة، طريق الكمال والتعالي. فالحركة هي التي توجب الانسجام بين الموجودات. وببركة هذه الحركة تمارس الموجودات وظائفها ومهامها الحياتية، ويتحقق لها امر الهي يعبَّر عنه بالتفكير. وصفوة القول هي انّ الصورة عند ارسطو عبارة عن «طبيعة»، وعبارة عن «روح» ايضاً[١].

ما ذكرناه كان نظرة اجمالية لرأي ارسطو في معنى الكلي وكيفية وجوده في الخارج. ولربما بالامكان القول بعد ذلك بأنّ ما يذهب اليه ابن رشد على صعيد وجود الكلي بالقوة في الخارج، يشير الى نفس الشيء الذي تحدث عنه ارسطو في بعض آثاره. فالصورة التي تؤلف جوهر وماهية كل شيء من الأشياء، يراها أرسطو كامنة في المادة. ويمكن ان يمثل هذا الرأي مصدراً لفكرة ابن رشد حينما يؤكد على وجود الكلي بالقوة في الخارج. ومهما قيل في تفسير فكرة ابن رشد هذه، إلّا انها تعبر على اية حال عن اعترافه بوجود الكلي في الخارج، مما لا يضعه مع طائفة الإسمانيين، لأنّ هذا الفيلسوف وكما تقدم يدرك ان انكار وجود الكلي في الخارج، يؤدي الى افرازات فكرية وفلسفية كثيرة، وليس من السهل الالتزام بها.

١ـ نفس المصدر، ص ١٢٨.

لابد من الاشارة الى انّ «الكلي» حينما يُرفض وجوده في الخـارج، لن يصبح بالمقدور التحدث عن الخلود، اذ حينما لا يوجد الكلي كأمر معقول، سيكون كل شيء جزئياً ومحسوساً. ومن الواضـح انّ كـل مـا هـو جـزئي ومحسوس، فإنه يعيش حالة التغيير والتحول وليس بوسعه البقاء والديمومة ويعترف ارسطو بالتحول وحالة الصيرورة عند المـوجودات، لكـنه يـعترف كذلك بوجود الجوهر ايضاً، وينظر اليه كماهية معقولة تتسم بالكلية والشمول وتُعدّ من الشؤون الباطنية للمادة. وعليه فإنه بنظريته هذه يعترف بـالبركات الناشئة من الحركة، وكذلك بالوجود الكلي والماهية الثابتة لكل امر من امور العالم. ويؤكد ابن رشد ـ الذي هو أكثر نزعة نحو ارسطو من اي مفكر مسلم آخر ـ بوجود الكليات في الخارج ويؤكد على ذلك ايضاً.

طبعاً ليس من المستغرب ان يعترف ابن رشد بوجود الكلي في الخارج، بل لا نتوقع منه العكس، لكنّ الذي يبعث على العجب ان يؤمن المفكر الغربي «فريدريك نيتشه» ـ الذي ينظر الى العالم والانسان ـ بعين الانتقاد ـ بـوجود الكلي، ويرى انّ انكاره يبعث على ظهور مشاكل كثيرة.

يتحدث «نيتشه» بلغة شعرية ورمزية في كتاب «هكذا تحدث زرادشت» عن تاريخ الفكر الغربي بدءاً باليونان القديمة وانتهاءً بالعصر الحديث، مقسمه الى ثلاث مراحل. فحين يقول «حينما يغطي الماء كل شيء، وحـينما تـقفز الجسور والحواجز من فوق النهر»، يشير الى المرحلة الاولى وهي مـرحـلة الفكر اليوناني التي يرى الانسان فيها النهر في حالة جريان مستمرة، بـينما يرى الفكر الانساني ثابتاً فوق ذلك النهر، وقد عبّر عن هذا الفكر بالجسور والحواجز. فمثل هذا العالم، عالم افلاطوني يجثم فيه عالم الحقائق الأزليـة العقلية الثابتة فوق عالم الحس المتحرك المتغير.

وفي تلك المرحلة هناك من يقول «كل شيء متحرك»، اي انـه لا يـرى الوجود عبارة عن ثوابت عقلية، وإنما عبارة عن نهر الأشياء الجاري، اي ما

يجري في حوض الزمان. وحقيقة الوجود من منظاره عبارة عن حركته، اي زمانيته ومكانيته، بينما عالم الثوابت العقلية لا وجود له، لا في حركة الزمان، ولا في استقرار المكان، وإنما له حضور في المطلق.

فذلك الذي يقول «انّ كل شيء يجري»، هو «هراقليطس» الذي يشبّه الحياة والوجود بالنهر ويقول انه لا يمكن وضع القدم في النهر مرتين، لأنّ النهر يصبح في كل آن، شيئاً جديداً. فهو يتحدث عن التركيب المستمر في حركة العناصر، ولكن لم يصدق أحد كلامه، وكان يعترض عليه السذّج قائلين: «اذا كان كل شيء متحرك، اذن فما هذه الجسور فوق النهر»؟

ثم يتحدث نيتشه عن المرحلة الثانية حينما يقول: «لكن حينما يأتي الشتاء القاسي ـهذا المروّض لحيوان النهرـ حينذاك يدخل الشك حتى الى أكثر الناس ذكاءً، ولم يعد السذّج هم وحدهم الذين يقولون: أليس من المفروض ان يكون كل شيء ساكناً؟». ولا شك في انّ القرون الوسطى التي عبّر عنها «نيتشه» بالشتاء القاسي، عبارة عن عالم تهيمن عليه قيم ثابتة. ولم تكن هذه القيم الثابتة على شكل جسور وقناطر معلقة فوق النهر، وإنما تملأ الفضاء والاجواء حتى انها تبعث من خلال جمودها، الانجماد في نهر الوجود.

ويتحدث عن المرحلة الثالثة قائلاً: «فتهب رياح لاهبة فتحطم ـهذه الثيران القويةـ بقرونها الغاضبة الصلبة، تلك الثلوج والجسور الثلجية». وهذه الثيران، هي الحداثة التي هبّت لمناطحة القرون الوسطى والعالم المنجمد. لكنّ تلك المناطحة ادت الى تحطيم الجسور ايضاً وغرق كل شيء في النهر، ولم يبق أي شيء في حالة ثبات كي يمكن التعلق به وانتزاع النفس من النهر الجاري، الى عالم الوجود الأزلي. ولا شك في انّ الانسان يواجه خطراً كبيراً حينما يرى تحطم جميع الجسور والحواجز وانغمارها في الماء. بمعنى كيف يستطيع الانسان ان يعيش متقلباً في نهر الحوادث الذي لا نهاية له؟ وهل يستطيع ان يحيا من دون أحكام قيمية؟ فالانسان الذي يصارع امواج الزمان

العاتية في هذا اليوم، هل يستطيع ان يصنع لنـفسه قـارباً يـبلغ بـه سـاحل الاستقرار؟[١].

١ ـ بالاعتماد على كتاب «الشعر والفكر»، تأليف داريـوش آشـوري، نشـر المـركز، ١٩٩٤، ص ٢٢٠.

ابن رشد يتحدث عن معرفة مقصد الشارع

لربما ليس بعيداً عن الحقيقة لو قلنا بأنّ ابن رشد كان من اوائل الذين تحدثوا بشكل واضح وصريح عن مقصد الشريعة او الشارع. وسبق ان قلنا بأنه كان فقيهاً قديراً في الفقه المالكي فضلاً عن كونه فيلسوفاً مشائياً، وهذا ما يمكن ان يدل عليه كتابه المهم «بداية المجتهد ونهاية المقتصد». وقلما تطرح مسألة «مقصد الشارع» او «مقصود الشريعة» في الكتب الفقهية.

طبعاً هذه المسألة مثارة في آثار المتكلمين بطريقة اخرى، غير ان ما يريده ابن رشد منها، يختلف عما هو وارد في آثار المتكلمين الأشاعرة والمعتزلة. وعليه فبنفس الوضوح الذي يتحدث به ابن رشد في آثاره عن «مقصد الشارع»، ينظر بعين الانتقاد والرفض نحو المتكلمين بفريقيهم، ويصفهم بأهل الضلال والبدعة.

ما ذهب اليه ابن رشد على هذا الصعيد، فتح الطريق لظهور سلسلة من التغييرات في علم الفقه وأصول الفقه، حتى انّ البعض وصف هذه التغييرات بالعلم الجديد. وما يمكن ان يدعم هذه الفكرة هو تأليف الشاطبي -هذا الفقيه الكبير الذي جاء بعد ابن رشد بنحو قرنين- لكتابه الشهير «الموافقات»، وتحدث فيه عن كتاب «المقاصد» لابن رشد. وقد اراد هذا الفقيه والاصولي

الكبير من استخدام مصطلح «المقاصد»، الاشارة الى مقصد الشارع من جهة، ومناقشة مقصد المكلف من جهة ثانية. ويؤكد الفقهاء بشكل عام على انّ مقصد الشارع او غايته من تشريع الاحكام ـ وضعية كانت ام تكليفية ـ هو رعاية مصلحة الناس.

بعد ان يعتبر أبو اسحاق الشاطبي الأندلسي مقصد الشارع المتمثل في رعاية «مصلحة الناس» اساساً للتشريع، يقسم المقاصد ويلخصها في ثلاثة اقسام:

١ ـ الامور الضرورية في حياة الناس.

٢ ـ الامور المتصلة بحاجات الناس.

٣ ـ الامور التي تقع ضمن الأعمال المستحسنة.

ويعبر الشاطبي عن هذه الامور الثلاثة بعبارات «الضرورية»، و «الحاجية»، و «التحسينية» على التوالي. والامور الضرورية هي تلك الامور التي تجب من أجل مصلحة دين الانسان ودنياه. ويمكن تلخيصها فيما يلي:

١ ـ حفظ الدين

٢ ـ حفظ النفس

٣ ـ حفظ النسل

٤ ـ حفظ المال

٥ ـ حفظ العقل.

اما ما يتصل بحاجات الناس فهي تلك الامور المؤثرة في تقدم الحياة وتذليل صعوباتها ومآزقها سواء كانت على صعيد الامور الحياتية او على صعيد العبادات. اما الامور التحسينية فتُطلق على ما يمكن التعبير عنه بمكارم الأخلاق. وتقع الأعمال الفاضلة والابتعاد عن كل ما لا يرتضيه العقل،

ضمن دائرة هذه الامور[١].

ذكرنا بأنّ مقصد الشارع المقدس من تشريع الاحكام الفقهية ـكما يعتقد الشاطبي ـ هو رعاية مصالح الناس والتي تتلخص في الامور التي اشرنا اليها ايضاً. ومن الواضح انّ الامور الضرورية مقدمة على الامور الحاجية، وهـذه مقدمة بدورها على الامور التحسينية. ولاشك في ان الأخذ بـهذه القـاعدة والاهتمام بقصد الشارع، يلعب دوراً مهماً في فهم النـصوص الفـقهية. فـمن الواضح انّ الفقيه حينما يولي اهمية لقصد الشارع المقدس، سيفهم النصوص الفقهية من جهة، وستكون لديه القابلية على تطبيق هذه النصوص، على وقائع وحوادث حياة الناس، وكذلك على استنباط الاحكام في حالات عدم وجود النص من جهة اخرى. ويُعدّ الشاطبي أحـد الذيـن اصـبحوا ذوي قـابليات جديرة بالأهمية في عالم الفقه والاستنباط، بفضل الأخذ بهذه القاعدة والعمل بها.

لا نريد هنا التحدث عن قابلياته وحيويته الفكرية كما وردت في كـتابه «الموافقات»، ولكن نريد ان نذكّر بأنّه قد وقع في طرح ما اسماه بـ «مقاصد الشرع»، تحت تأثير أفكار ابن رشد، بل افاد كثيراً من آثاره.

لقد ورد عنوان «مقصود الشرع» بشكل صريح في آثار ابن رشد، كما في قوله:

«وينبغي ان نعلم ان مقصود الشرع، تعليم العلم الحق والعمل الحق والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه... والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتـجنب الأفـعال التـي تـفيد الشـقاء. والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي، وهـذه تـنقسم قسـمين

---

١ ـ الموافقات في اصول الشريعة، الشاطبي، كتاب المـقاصد، تـحقيق مـحمد الاسكـندرانـي وعدنان درويش، دار الكتاب العربي، بيروت ٢٠٠٢، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

احدهما أفعال ظاهرة بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه...»[١].

اذن يصف ابن رشد «مقصد الشارع» بأنه تعليم علم الحق وعمل الحق. ويمكن ان نستخلص من العبارات أعلاه انه لا يرى اقتصار دائرة الوحي الالهي على الامور العملية والأحكام الفقهية، وإنما هي اوسع من ذلك بكثير، وتشمل جميع الامور العملية. وعلى هذا الضوء يمكن القول انّ مقصود الشرع او الشارع، حسب ما يذهب اليه ابن رشد، يشمل كل علم صحيح وسلوك حسن. اي ان دائرة ما يعرف بـ «مقصود الشرع»، واسعة الى درجة بحيث لا تنتهي جهود الانسان الرامية الى اكتشاف هذا المقصود.

في ظل هذا اللون من التفكير، يُعدّ اي جهد يرمي الى اكتشاف مقصود الشارع، علم الحق، ويحظى بقيمة الهية. ومن هذا يتضح مدى اتساع دائرة النشاط العلمي الذي يمارسه الفقيه، حتى انه يسعى حتى مع عدم وجود النص الى اكتشاف مقصود الشارع، كي يمهد الطريق لحياة افضل للناس. والذي يلتفت الى مقصود الشارع ويدرك ان هذا المقصود عبارة عن تعليم العلم الحق والعمل الحق للناس، سوف لن يبذل الجهود فقط للاجتهاد في حالة عدم وجود الناس للتوصل الى مقصود الشرع، وإنما يؤمن ايضاً بانفتاح باب الاجتهاد في فهم النصوص الدينية، وتطبيقها بشكل صحيح وبالوقت المناسب، على حوادث الحياة، بغية التوصل الى ايجاد حلول لمشاكل الحياة.

ابن رشد وجميع الذين يفكرون على غراره، يعتبرون مقصود الشارع في تعليم العلم الحق والعمل الحق، اصلاً ومبدأ، ولذلك يجتهدون على اساس هذا المبدأ، وينطلقون لتفسير النصوص. فهؤلاء الاشخاص يؤمنون بانفتاح باب الاجتهاد ليس في استنباط الأحكام الفقهية والعملية فحسب، وإنما في مجال العقائد وما يرتبط بعالم النظر ايضاً.

---

١ ـ فصل المقال، ص ٣١.

السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الباب هو: كيف يمكن إحـراز مـقصود الشرع في تعليم العلم الحق والعمل الحق كأصل ومبدأ، وما هو الطريق الذي يوصلنا الى ادراكه؟ فهل نستطيع التوصل الى مقصود الشارع عن طريق التعبد بالاحكام العلمية وامتثال الاحكام العملية للشرع، ام على العكس يجب ان نسعى في تفسير الأحكام العلمية وامتثال الاحكام العملية عن طريق ادراك مقصود الشارع؟

لم يتم طرح هذا السؤال بهذه الصورة، في آثار ابن رشـد، لكـنه حـينما يتحدث في كتابه المعروف «فصل المقال» عـن «مـقصود الشـرع» كـمبدأ، يكشف في حقيقة الامر عن نوع من الصراع مع هذا السؤال.

طُرح هذا السؤال بمضمون آخر واسلوب آخـر فـي القـرون الاسـلامية الاولى، وهبّت مجموعتان من المفكرين للاجـابة عـليه إجـابتين تـعارض إحداهما الاخرى. فالمتكلمون المعتزليون يؤمنون انّ حُسن وقبح الامور في العالم، شيء ذاتي وأنّ لدى العقل القابلية عـلى ادراك هـذا الحس او القـبح الذاتي.

بتعبير آخر: المعتزلة يؤمنون انّ العقل يتمتع بالاستقلال ويـمكنه مـعرفة القبيح والحسن، وما هو صالح وطالح، وأنّ ما جاء على لسان الشـرع ليس سوى تأييد للشيء الذي بمقدور العقل ادراكه.

في مقابل هذه المجموعة، تقف المجموعة الاخرى المتمثلة بـالمتكلمين الأشعريين، فترى هذه المجموعة انّ العقل لا يستطيع معرفة حسـن الامـور وقبحها، لانّ الحسن او القبح ليس امراً ذاتياً، ولا يتاح فهمه الا عن طـريق تعيين الشرع والأمر الالهي. ومعنى هذا الكلام هو: انّ ما يأمر به الله حسن، وأنّ ما ينهى عنه قبيح.

الاشاعرة يعتبرون جميع أفعال الله تعالى تابعة لارادته، بينما لا يـعتبرون من جانب آخر، افعال الله معللة بالأغراض. والذي لا يرى في فعله تـعالى

غرضاً وغاية، ليس بمقدوره ان يتحدث عن عقلانية حسن الامور وقبحها.

هذه الفئة، ترفض «حكمة» الله، وتتحدث عن ارادة له غير حكيمة، من أجل الدفاع عن عقيدتهم بقدرة الله المطلقة.

المتكلمون المعتزليون، في ذات الوقت الذي يقولون بأنّ افعال الله معلولة لارادته، يصرون على الأمر التالي ايضاً وهو انّ هناك غاية وغرضاً في كل فعل من افعاله، وأنّ الله تعالى يأمر الناس وينهاهم، على اساس المصالح والمفاسد الواقعية.

اذن اذا ادركنا بأنّ الاحكام الالهية ذات مصالح واقعية وذاتية، نستطيع ان نتحدث بسهولة عما يعرف بـ «مقاصد الشرع». وحينذاك بوسعنا القول بأنّ ابن رشد، قريب من مواقف المعتزلة في كثير من الامور، لأنّ هذا الفيلسوف ـ وكما رأينا ـ يتحدث عن «مقاصد الشارع»، ولن يكون هناك معنى لمقاصد الشارع إلّا اذا لم يكن لدينا شك في القول بالحسن والقبح الذاتيين، والمصالح والمفاسد الواقعية.

حينما يقترب ابن رشد كفيلسوف مشائي عقلي، من مواقف الفلاسفة في بعض الأحيان، وينسجم معهم في الحديث عما يعرف بـ «مقاصد الشرع»، فانّ هذا لا يبعث على الدهشة، وليس خلافاً لما هو متوقع. لكنّ الذي يثير العجب هو انه بعد ان يشير الى جهوده التي بذلها في طريق اكتشاف «مقصود الشارع»، ومدى التناقض الذي تعاني منه بعض الفرق بهذا الشأن، يهاجم المتكلمين المعتزليين ويصفهم بأنهم من أهل الضلال والبدعة الى جانب ثلاث فرق اخرى هي: الاشاعرة، والباطنية، والحشوية.

الأشاعرة يطلق على المتكلمين من اهل السنة الذين يستخدمون العقل لاثبات الصانع والتصديق بوجود الله تعالى، لكنهم يتحدثون بطريقة اخرى لا تنسجم مع الموازين الشرعية.

الحشوية يراد بهم اولئك الذين يرون النقل او السمع كافياً لاثبات الصانع

ومعرفة الله، ولا يولون للعقل اية اهمية واعتبار. ويصف ابن رشد الباطنية ـالتي يسميها بالصوفيةـ بالضلال ايضاً، ويعتقد انّ طريقة هذه الجماعة تغلق طريق النظر والتفكير، وهو ما لا ينسجم مع تعاليم القرآن الكريم، لأنّ القرآن الكريم يدعو الناس الى النظر في الامور وتأملها باستمرار، ويثني على المعرفة المستحصلة بهذا الطريق.

لكننا لو سلّمنا بأنّ رأي ابن رشد، صحيح ومعتبر في الاشاعرة والحشوية والباطنية الى حد ما، لكنه غير صحيح إطلاقاً في المعتزلة، لأنه يعترف بصراحة من جانب بجهله بآثار المعتزلة وأفكارهم، ويعتبر من جانب آخر أفكارهم من نمط الأفكار الاشعرية:

«وأما المعتزلة فانه لم يصل الينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه ان تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية»[1].

فاذا كان ابن رشد غير مطلع على كتب المعتزلة وغير عارف بطرقهم وأفكارهم، فكيف يضعهم في خانة واحدة مع الاشعرية؟! اذن فهل يلام من يصف كلام ابن رشد في المعتزلة بأنه غير مسؤول ولا مدروس، لأنّ المعتزلة كانوا يعارضون الأشاعرة في افكارهم وطرقهم دائماً، ولا يوجد اي شكل من أشكال التماثل بين الموقف الفكري لكل من هذين الفريقين المتنافسين.

لانريد ان ندافع عن متكلمي المعتزله، ولا ننكر عدم صحه الكثير من أفكارهم، لكننا لا نعتقد ايضاً بصحة كلام ابن رشد في المعتزلة، لأنّ الذي يعترف بصراحة بأنه لم يطلع على كتبهم ولم يقف على آثارهم، لا يستطيع ان يعطي رأياً في افكارهم قائماً على الانصاف والاعتدال.

صحيح انّ المتكلمين المعتزليين ليسوا فلاسفة وغير مرتبطين بمذهب

١ـ نفس المصدر، ص ٦٠.

فلسفي معروف، لكنهم لعبوا دوراً كبيراً في خلق حركة فكرية قوية. ويُعدّ هؤلاء من المفكرين الذين قطعوا خطوات مؤثرة على طريق اكتشاف جوانب الدين العقلانية، وأثبتوا انّ بالامكان الارتقاء عقلياً في سماء الثقافة الاسلامية.

والغريب في موقف ابن رشد ازاء المعتزلة، انه يصفهم في موضع آخر بأنهم اوثق أقوالاً من الاشعرية، الامر الذي يتعارض مع كلامه السابق الذي ساوى فيه بين طرق الفريقين:

«... ويمكن ان يكون فرض من بلغت قواهم النظرية الى القوة الجدلية. وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة، وإن كانت المعتزلة في الاكثر أوثق اقوالاً. وأما الجمهور الذين لا يقدرون على اكثر من الأقاويل الخطابية، ففرضهم امرارها على ظاهرها، ولا يجوز ان يعلموا ذلك التأويل اصلاً»[١].

لربما يقول قائل بأنّ وصف ابن رشد للأشاعرة والمعتزلة بأنهم من جنس واحد، يعود لاعتقاده بأنّ كليهما من اهل الجدل وليسا من اهل الاستدلال البرهاني. وفي الرد على هذا الكلام نقول: صحيح انه يعتبر كلا الفريقين من اهل الجدل، وانهما بعيدان عن الفلسفة والبرهان، لكنّ رأيه في المواقف الفكرية المعتزلية لا يخلو من إشكال. لأنه ـ وكما ذكرنا ـ يتحدث بصراحة عن عدم وصول كتب المعتزلة وآثارهم اليه ولم يقف على افكارهم وآرائهم، واذا كان الأمر كذلك، فكيف يتهمهم بالضلال والبدعة؟

وما يمكن ان يؤكد على ضعف كلمات ابن رشد ورأيه في هذا المضمار، هو وصفه لأقوال المعتزلة بأنها اوثق من اقوال الاشاعرة، من دون ان يعرف ما هي اقوال المعتزلة!

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٣٣.

والإشكال الآخر هو انه اذا كان يعتبر كلا الفريقين، من اهل الجدل ولم يبلغا مقام الاستدلال البرهاني، فما هو المعيار الذي استطاع به ان يفهم انّ المعتزلة اوثق اقوالاً من الاشاعرة؟ بتعبير آخر: حينما لا يكون هناك معيار برهاني، فهل يصح التحدث عن افضلية فكر على فكر آخر؟ فالعقل والبرهان هو الآلية الوحيدة التي يمكن بواسطتها ادراك افضلية وأرجحية فكر على آخر.

اذن اذا كانت افكار المعتزلة اقوى وأصلب من أفكار الأشاعرة فلابد من الاعتراف بأنّ هذه الجماعة، على معرفة بالموازين العقلية، وتمارس نشاطاتها الدينية والفكرية على اساس المبادئ والاصول العقلية.

يمكن ان ندرك من خلال الرجوع الى تاريخ الفكر في العالم الاسلامي انّ كثيراً من العقائد الدينية قد تبلورت في الحركة الفكرية المعتزلية على اساس سلسلة من الاصول العقلية التي كانت تشغل مكانة رفيعة في هذه الحركة. وفي ظل هذه الحركة الفكرية التي كان فيها العقل رائداً في اكتشاف الحقائق، تحطمت كثير من الخرافات والامور الوهمية، وانهارت جدران التعصب والجمود والسطحية.

هذه الحركة الفكرية التي كانت نشطة وفاعلة في ميدان الحياة خلال القرنين الهجريين الثالث والرابع، كشفت بشكل واضح عن مدى فائدة الاهتمام بالعقل والاحتكام اليه. ورغم توقف الحركة الفكرية المعتزلية في عهد المتوكل العباسي وخلو الميدان الحياتي والمسرح الاجتماعي من كبار مفكريها، لكنها واصلت استمرارها بشكل سري، او ظاهري في بعض الأحيان.

من خصوصيات الفكر هي انه حينما يظهر فليس باستطاعة احد ان يقضي عليه. طبعاً بالامكان خلق بعض الظروف والأجواء التي يمكن ان تعيق نمو الفكر وتأثيره، لكنّ هذا الفكر سرعان ما يستعيد عافيته بمجرد تغير تلك

الظروف والعوامل. وقد شهدت الحركة الفكرية المعتزلية وعلى مدى التاريخ، الكثير من عمليات المد والجزر ومرت بكثير من الظروف والوقائع المحددة لها والمعرقلة لانطلاقتها. وما ينبغي الاشارة اليه ضمن هذا السياق، هو اننا نعرف في هذا العصر من يدافع عن الحركة الفكرية المعتزلية ويأسف على عدم مواصلتها لنشاطها. فهذا اللفيف يرى انّ التراث المعتزلي، أهم تراث فكري وثقافي وصل الينا، ولابد من العمل على إحيائه من جديد.

الأمر الآخر الذي يحظى بالاهتمام على هذا الصعيد هو انّ كثيراً من المتكلمين الاشاعرة، عبّروا في اواخر حياتهم، عن ندمهم على انتمائهم طيلة الفترة الماضية من حياتهم الى المذهب الأشعري، بينما لا نعرف أي متكلم معتزلي كبير عبّر عن ندمه لتبنيه للخط الفكري والكلامي المعتزلي. ويتحدث الامام الفخر الرازي السائر على خطى المذهب الكلامي الأشعري، عن ندمه على الانهماك في الافكار الكلامية قائلاً:

نهاية اقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلالُ
وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذىً ووبالُ
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أنْ جمعنا فيه قيلَ وقالوا[1]

وتحدث عدد آخر من الاشاعرة بنفس هذا الاسلوب، وأبدوا أسفهم على العمر الذي اضاعوه في الاشتغال بعلم الكلام.

بعض الكتاب المسلمين في عصرنا الذين يعتبرون انفسهم من اتباع السنة النبوية، رغم انهم يعارضون جميع المتكلمين اشاعرةً ومعتزلةً، لكنهم يرون وجود تباين أساسي بين هذين الفريقين، إذ يعتبرون الأشاعرة اقرب الى النجاة من المعتزلة. كما انهم حينما يتحدثون عن ندم كثير من الأشاعرة في المرحلة الأخيرة من حياتهم، يشيرون في حقيقة الأمر الى انّ طريق نجاة

١ـ المعتزلة بين القديم والحديث، محمد العبده وطارق عبد الحليم، دار ابن حزم، بيروت.

هذه الفئة لم يُغلق تماماً.

ويعتقد هؤلاء ايضاً: بما انّ المتكلمين المعتزليين كانوا يصرون على طريق الخطأ والعقلية الباطلة، فقد أُغلق بوجههم طريق النجاة تماماً، ولم تُتح لهم حتى نعمة الندم[١].

وانطلق هؤلاء الكتّاب في معاداة العقلية المعتزلية الى درجة بحيث قالوا انّ القرآن الكريم لم يخاطب سوى الفطرة الانسانية فقط، بينما يصر المعتزلة على انّ المخاطب هو العقل فقط. ويشير هؤلاء الكتّاب الى رأي سيد قطب الذي يرى انّ القرآن الكريم يخاطب الحس والفكر والبداهة والبصيرة في ظل نظام منسجم مع الفطرة.

لا نريد ان نتساءل: كيف يمكن ان يخاطب الحس والفكر والبداهة من دون تدخل العقل؟ ولا نريد كذلك ان نقول: هل هناك من معنى للفطرة بدون العقل؟ ثم ما هو الشيء الذي بمقدوره ان يفصل العقل عن الفطرة؟ لكنّ الذي لابد من قوله هو انّ فيلسوفاً كبيراً مثل ابن رشد حينما يتحدث عن المعتزلة بأنهم اهل بدعة وضلال، فلا ينبغي ان نتوقع من اهل السنة والجماعة عدم انتقاد متكلمي النحلة المعتزلية، لأنّ الذي يعتبر نفسه سنياً، لا يؤمن بالاسلوب العقلي لاكتشاف الحقائق الدينية.

اهل السنة والجماعة لا يرمون المتكلمين المعتزلة فقط بالضلالة والبدعة، وانما يضللون حتى ابن رشد ايضاً، ولا يرونه افضل حالاً من المعتزلة في موقفه ازاء أحكام الدين، فمثلما يسير المعتزلة على خطى العقل، كذلك يتحدث ابن رشد على اساس العقل ايضاً، ويفسّر جميع الامور على أساسه. وعلى هذا الضوء يمكن ان نقول بأنّ وصف ابن رشد للمعتزلة بالضلال، يختلف عن الحكم الذي أصدره علماء أهل السنة في تضليلهم. فعلماء اهل

---

١ ـ المصدر السابق.

السنة يعتبرون العقلية المعتزلية خارجة عن السنة، ولذلك لا يُعدّ اسلوبهم الفكري اسلامياً، بينما لا يصفهم ابن رشد بالضلال من اجل تمسكهم بالعقل لأنه نفسه فيلسوف عقلي، وانما لأنّ اسلوبهم في طريق الاستدلال اسلوب جدلي، ومن الواضح انّ الاسلوب الجدلي لا يُعدّ طريقة صحيحة ومقبولة للكشف عن الحقائق.

ابن رشد لم يعارض المعتزلة فقط، وانما عارض ابن سينا ايضاً وعاب عليه مواقفه الفكرية وطريقته في الانصياع للعقل. لذلك فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هو الاساس الذي يقوم عليه ذلك العداء الشديد الذي يكنّه ابن رشد لابن سينا، وتلك الانتقادات اللاذعة التي يوجهها لأفكاره؟

للاجابة على هذا التساؤل، من الممكن القول انّ الاختلاف بين ابن رشد وابن سينا، شبيه بأي اختلاف آخر يمكن ان ينشب بين فيلسوفين لاسيما اذا كان هذا الاختلاف فكرياً. ورغم انّ هذه الاجابة قد تكون مقبولة من جانب، ولكن يمكن القول من جانب آخر بأنّ ما كان يذهب اليه ابن رشد ازاء ابن سينا في بعض الأحيان، لا يمكن عده من نمط الاختلاف بين فيلسوف وآخر، لأنّ بعض كلماته تفوح منها رائحة الاهانة وتعبّر عن حالة من العنف والعدوانية تجاه ابن سينا، حتى انه هبط بالمقام الفكري لابن سينا الى مستوى المتكلم الجدلي. وبما انه يحسب ابن سينا على المتكلمين، لذلك ينبع موقفه المعادي له من موقفه المناهض للمتكلمين عموماً.

ابن رشد يعتقد انّ المتكلمين هم اولئك الذين يسيرون في الشرع خلف الامور المتشابهة، والذين ذمّهم القرآن الكريم مراراً. ويرى ابن رشد كذلك انّ الجمهور لا شأن له بالمتشابهات. كما بوسع الفلاسفة حل مشكلة التشابه عن طريق التأويل، بينما يتخبط المتكلمون في الامور المتشابهة وليس بوسعهم انقاذ انفسهم من هذا التخبط:

«... وصنف عرضت لهم هذه الاشياء بشكوك ولم يقدروا على حلها،

وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء، وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع، وهم الذين ذمهم الله تعالى. واما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه، فعلى هذا المعنى ينبغي ان يفهم التشابه»[١].

اذن يصنف ابن رشد الناس الى ثلاثة أصناف هي:

١ ـ العلماء

٢ ـ المتكلمون

٣ ـ الجمهور.

ويطلق ابن رشد عنوان العلماء على الفلاسفة. ويعتقد انّ الجمهور لا يواجه الامور المتشابهة. وبوسع الفلاسفة ايجاد حل للمتشابهات، بينما يقع المتكلمون في فخ المتشابهات دائماً، ويعجزون عن النجاة منها.

على ضوء ما ذكرناه، نستطيع ان ندرك مدى العداء وسوء الظن الذي لدى ابن رشد ازاء المتكلمين، كما يمكن بالتالي فهم سبب معارضته لابن سينا.

المستغرب في حقيقة الامر هو ان يتهم ابن رشد المعتزلة بالضلال والخروج عن طريق الشرع. وما ذهب اليه، شبيه بكلام الفقيه او يمكن ان يُعدّ فتوى فقهية. ولاشك في ان ابن رشد قاض كبير ايضاً فضلاً عن كونه فيلسوفا، لكنه لم يطرح هذه المسألة في كتابه الفقهي الكبير. وقد سطّر آراءه وأفكاره في ثلاثة من كتبه الفلسفية وهي «فصل المقال»، و «الكشف عن مناهج الأدلة»، و «تهافت التهافت».

تحدث ابن رشد في كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» عن ضلال المعتزلة وبدعتهم، لكننا نراه يتحدث في كتاب «فصل المقال» بطريقة اخرى وكأنه يكرم هذه الفئة من المتكلمين ويثني عليها. فيصر في هذا الكتاب على «وجوب النظر» و «لزوم التأمل العقلي» ويراه واجباً شرعياً. ويشير في هذا

---

١ ـ الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٨٦.

الكتاب الى الأمر التالي ايضاً وهو انّ النهي عن النظر والحيلولة دون التأملات العقلية، يُعدّ اغلاقاً لطريق معرفة الله، وهذا ما يمكن ان يُعدّ غاية الجهل ونهاية البعد عن رحمة الله تعالى.

ومن الآراء المهمة الاخرى الواردة في هذا الكتاب هي: اذا كان البعض ينحدرون نحو الضلال ويصابون بالانحراف من خلال النظر في الامور والتأملات العقلية، فلا ينبغي ان يدفعنا ذلك لمنع الآخرين عن النظر الدقيق في امور العالم والتأمل فيها عقلياً، فرغم انّ هذا الضلال يُعدّ ضرراً كبيراً، لكنه من نوع الأضرار التي تقع بالعرض ولا يمكن وضعه في خانة الأضرار الذاتية. ومن المسلم به انّ ما هو مفيد بالذات، لا ينبغي ان يُحذَف او يُستأصل بسبب ضرر قد يطرأ عرضياً في بعض الأحيان. فالتأملات العقلية، مقبولة ونافعة بالذات، لذلك لو حصل من خلالها ضرر للبعض في بعض الأحيان، فلا يجب ان ننصرف عما هو مفيد ومقبول بالذات.

من اجل ان يوضح ابن رشد هذه الفكرة، يشبّه الذين ينهون عن النظر في كتب الحكمة والفلسفة ويقولون انّ ثمة من ينحرف بواسطة ذلك، باولئك الذين ينهون العطاشى عن شرب الماء الرقراق، بحجة انّ الاستعجال في شرب الماء قد يؤدي الى انحباس التنفس واختناق الانسان.

ويستعين ابن رشد في تعزيز فكرته هذا بقول الرسول محمد ﷺ «صدق الله وكذب بطن اخيك» للذي كان قد شكا للرسول ﷺ اسهالاً عند اخيه فأمره ان يسقيه عسلاً، لكن الاسهال تزايد عليه.

واذا كان هذا الحديث صحيحاً ومعتبراً من حيث السند، فهذا معناه انّ التجربة الحسية والفردية، ليس بوسعها النيل من اعتبار وقوة الحكم الكلي القطعي، اذا كان هذا الحكم عقلياً وبديهياً.

بتعبير آخر: مما سبق يمكن التوصل الى النتيجة التالية وهي ليس بامكان التجارب الحسية والشخصية النيل من رصانة الأحكام العقلية الثابتة.

صفوة القول هي انّ ابن رشد يقول باعتبار ذاتي لحكم العقل ويرى انّ خطأ الافراد في حالة انصياعهم لحكم العقل خطأ عرضي لا جوهري، وليس بمقدور الاخطاء العرضية تبرير التنصل من الاحكام العقلية المعتبرة، والانزواء في بيت النقل:

«... وليس يلزم من انه ان غوى غاو بالنظر فيها وزل زالّ إما من قبل نقص فطرته واما من قبل سوء ترتيب نظره فيها او من قبل غلبة شهواته عليه او انه لم يجد معلماً يرشده الى فهم ما فيها، او من قبيل اجتماع هذه الاسباب فيه او اكثر من واحد منها، ان نمنعها عن الذي هو اهل للنظر فيها، فانّ هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات، وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته ان يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض، ولذلك قال عليه السلام للذي امره بسقي العسل أخاه لإسهال كان فيه فتزايد الاسهال به لما سقاه العسل، وشكا ذلك اليه: «صدق الله وكذب بطن أخيك»[1].

على اساس ذاتية اعتبار وحجية العقل، يتحدث ابن رشد عن معرفة مقصد الحكماء فضلاً عن معرفة مقصد الشارع، لذلك يوجب النظر في كتب قدماء الفلاسفة اذا كان مقصدهم غير متعارض مع مقصد الشرع المقدس:

«فقد تبين من هذا انّ النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ان كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه...»[2].

ولاريب في انه من الغير الممكن اكتشاف مقاصد الحكماء وادراك مدى انطباقها مع مقاصد الشرع، من دون الاستعانة بالعقل والبرهان. وسبق ان اشرنا الى انّ بعض علماء علم اصول الفقه قد استندوا الى ما ذهب اليه ابن

---

١ ـ فصل المقال، ص ١٨.

٢ ـ نفس المصدر، ص ١٧.

رشد فيما دعاه بـ «مقصد الشرع»، وتوصلوا الى بعض الأفكار الجديدة.

الذين يتحدثون على اساس اكتشاف «مقصد الشارع»، لديهم مساحة واسعة من التحرك بحيث قد يخصصون عمومية نص ما او يقيدون اطلاقه على اساس «مصلحة الشرع»، لأنهم يؤمنون بأنّ اي نص شرعي لابد وأنه قد صدر لمصلحة العباد. اي انّ الذين يفكرون بمقصد الشرع، يرجعون التعارض بين النص الشرعي ومصلحة الناس، الى التعارض بين مصلحتين. وفي هذه الحالة سيكون التقدم للمصلحة الأهم.

الذين يتحدثون عن «مقصد الشرع» ويعتبرون رعاية المصلحة الواقعية مقتضىً عقلياً، يتمسكون بالأدلة النقلية ايضاً، ومن بينها الآية الكريمة ﴿وما أرسلناك إلّا رحمة للعالمين﴾. فرحمة الله للعالمين، تشمل مصلحة الدنيا والآخرة، ومصالح الناس المادية والمعنوية. اي انّ إرسال الرسول من قبل الله تعالى، انما هو بمقتضى مصلحة الناس الواقعية.

اذن فالأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، وهذا هو ذات الشيء الذي يؤمن به المتكلمون المعتزليون ايماناً راسخاً، والذي جابهوا على اساسه، المواقف الفكرية الاشعرية بحدة.

على هذا الضوء يثار السؤال التالي ثانية: لماذا وضع ابن رشد هذه الجماعة ـ اي المعتزلة ـ في خانة واحدة مع الحشوية والباطنية والأشعرية، واعتبرها من أهل الضلال والبدعة؟

الذي يستند الى المصالح والمفاسد الواقعية، ويؤمن بذاتية حسن الامور وقبحها، فلابد ان يؤمن بالعقل وأحكامه. ولاشك في انّ من اللوازم المنطقية والضرورية للايمان بالعقل، عالمية الفكر. ومعنى عالمية الفكر هو ان يكون حكم العقل الخالص النقي من الشوائب، واحداً في كل زمان ومكان، وينطلق باتجاه اكتشاف الحقيقة دائماً. لذلك نرى تحدث بعض كبار الفلاسفة مثل محمد بن زكريا الرازي (٢٥١ ـ ٣١٣هـ)، ورينه ديكارت، عن حيقة عالمية

العقل.

كذلك سبق أن ذكرنا بأنّ ابن رشد يحث على ضرورة الرجوع الى آثار القدماء والنظر فيها اعتقاداً منه بفائدة حصول نوع من التعامل الفكري بين الماضي والحاضر. ويمكن من خلال هذا النمط الفكري بلوغ الحقيقة التالية وهي انّ ظاهرة العلم عبارة عن إفراز للتعامل بين الامم والتعاون بين الافراد.

الذي يؤمن بعالمية العقل وأحكامه، لا يحبس نفسه بين جدران التعصب القومي والديني لأنّ العقل الخالص النقي، يحطم جدران التعصب مهما كانت قوية وصلبة، ويحلق في اجواء المعنوية الانسانية المتعالية والمتألقة.

نستخلص مما سبق انّ الحملات العنيفة القاسية التي شنها ابن رشد على المفكرين المعتزليين ووصفه لهم بالضلال، يُعدّ موقفاً بعيداً عن الحق والانصاف. فالفيلسوف المشائي الذي يقول للعقل باعتبار ذاتي، لا ينبغي ان يعادي الى هذا الحد طائفة اخرى تسعى كي تبقى وفية للعقل.

يبدو انّ المعتزلة قد تعرضوا للظلم من جانبين: فمن جانب يعتقد الأشاعرة بوقوع المعتزلة تحت تأثير الافكار الفلسفية او انهم يتحدثون بلغة الفلاسفة، ومن جانب آخر يعتقد ابن رشد انهم غرباء على الافكار الفلسفية تماماً، ويهاجمهم اسوة ببقية الفرق الكلامية.

ابن رشد، فضلاً عن عدم انسجامه مع متكلمي المعتزلة، لم يكن على وئام ايضاً على كبار الفلاسفة الذين ظهروا في الشرق الاسلامي، واتهمهم بالتقارب فكرياً مع المتكلمين. صحيح انّ ابن رشد قد ألّف كتاب «تهافت التهافت» للرد على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، ولكن يبدو انه متأثر ببعض جوانب شخصية الغزالي. فأبو حامد الغزالي كفقيه ومتكلم أشعري، يدافع عن مشرب ديني خاص وفي قالب معين، ويوصي باستخدام السيف عند اللزوم لدفع اعداء هذا المشرب.

ابن رشد كذلك لا تلاحظ عليه اية مرونة في الرد على افكار معارضيه،

وما أسهل ان يصفهم بالضلال والانحراف. فحينما يواجه أفكـار الآخـر، لا يتعامل معها بمنطق الفيلسوف، وانما من موقع الفقيه، بل ومن موقع القاضي احياناً. ولاشك في ان عمله كقاضٍ لفترة طويلة من الزمن، ترك تأثيره على نمطه الفكري وطبيعة افكاره، وبالتالي ساعد على بلورة شخصيته.

لاشك في ان ابن رشد، فيلسوف يفكر تفكيراً فلسفياً، لكنه ينطلق للتحدث في بعض الأحيان بلغة الفقيه. ولابد من الالتفات انّ الفقيه من حيث هو فقيه، يؤمن بأنّ الجمع بين الفلسفة والدين كـالجمع او التـصالح بـين مـوسى ﷺ وفرعون. بينما يرى الفيلسوف المتأله او العارف الرباني ان بالامكان التصالح او التوفيق بين موسى ﷺ وفرعون.

في ظل هذا الوضع، يتعقد عمل ابن رشد كثيراً، وتصبح المهمة الملقاة على عاتقه ثقيلة جداً لأنه فيلسوف من جانب، وفقيه وقاض من جـانب آخـر، لذلك عليه ان يستند الى الفقه والفلسفة في طريق التوفيق بين الفلسفة والدين، وان يتحدث بلغة هذين العلمين.

السؤال الذي لابد من إثارته ضمن هذا الاتجاه هو: ما هـي اللـغة التـي يتحدث بها هذا الفيلسوف الفقيه او الفقيه الفيلسوف؟

ما هو واضح انه من غير الممكن طرح القضايا الفلسفية بلغة الفقه، لذلك لا يتحقق الجمع او التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال هذه اللغة. ولكـن لو سعى احد لأداء هذه المهمة من خلال لغة الفلسفة، فلابد من القول حينذاك انه لم يقم بأي عمل سوى اضفاء الطابع الفلسفي على الدين.

لقد تحدث ابن رشد بلغة الفلسفة في العديد من آثاره، حتى يمكن القول بأنه بذل جهوداً كبرى لجعل الدين فلسفياً. ومع ذلك فانه اتخذ بعض المواقف التي لا يمكن عدها مواقف فلسفية. وما يحظى بالأهمية ضمن هذا الاطار هو ان ابن رشد قد اعترف بهذه الحقيقة، واعتبر احد كتبه الفلسفية المهمة غـير مناسب لطرح القضايا الفلسفية المهمة. فبعد تناوله لمسألة الوحدة والكثرة في

النفس الناطقة ـوهي مسألة أساسية ـ في كتابه الشهير «تـهافت التـهافت»، يقول: «وهذا العلم لا سبيل الى افشائه في هذا الموضع»[١]. ومعنى هذا الكلام هو انه لا يعتبر هذا الكتاب كتاباً خاصاً، اي انه لم يكتبه للفلاسفة والخواص. ولا ريب في انّ الأثر حينما لا يُعدّ خاصاً، ولم تُطرح فيه الافكار المناسبة للفلاسفة وخواص الناس، فلابد ان يُعدّ من الكتب العـامة ولابـد ان يكـون خـطابه مـوجهاً لـلجمهور. وحـينئذ يـتضح انّ الاتـهام الذي يـوجهه الى المتكلمين ينعكس عليه ايضاً، وأنه يضع قدمه في نفس الطريق التي وضـع المتكلمون اقدامهم فيها وهي طريق يعتقد ابن رشد انها تشكل خطراً عـلى مفكري العالم الاسلامي.

من أهم الاشكالات التي يثيرها ابن رشد على اسلوب المتكلمين هي انه يصفهم بأنهم لا يتحدثون مع الجمهور بطريقة مناسبة، ويطرحون في آثارهم بعض المسائل والأفكار التي لا تنسجم مع مستوى فهم الجمهور وادراكـه. ويعتقد ابن رشد انّ العقل عند الجمهور يفتقد الى التخيل ولذلك يشكل طرح المسائل بالطريقة الواردة في كتب المتكلمين خطورة على الجمهور ويبعث على اضلالهم. كما يعتقد ايضاً انّ الاحكام والمسائل الدينية يجب ان تُكتب بسيطة ومن دون تكلف، وبعيداً عن المقدمات المعقدة الطـويلة التـي تـربك اذهان الجمهور. وتُعد آثار المتكلمين من بين الآثار التي تربك ذهن الجمهور، ولذلك تُعدّ كتابتها ونشرها، مضللة ومربكة[٢].

من وجهة نظر ابن رشد، يُعدّ كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، احد هذه الآثار، ويصدق عليه ما يصدق عليها. غير انّ ابن رشد لا يـريد ان يـعترف بالحقيقة التالية وهي انّ كتابه «تهافت التهافت» والذي يُعدّ من أهم آثـاره،

---

١ ـ تهافت التهافت، ج ١، ص ٩٢.

٢ ـ الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٩٧.

ينطبق عليه ايضاً ما ينطبق على تلك الآثار.

الاسلوب الفكري لابن رشد ونوع الأفكار التي عرضها في كتابي «فصل المقال» و «الكشف عن مناهج الأدلة»، لا تتعارض مع ما ورد في كتاب «تهافت التهافت» قط. وحينما نصرف النظر عن كلام هذا الفيلسوف في شرح فلسفة ارسطو، لابد من الاعتراف انّ هذه الكتب الثلاثة تحمل أفكاره الأساسية.

أهم قضية تناولتها هذه الكتب الثلاثة مجتمعة هي نوع الارتباط والعلاقة بين الدين والفلسفة، وهذا ما يكشف عن اهمية هذه القضية من جهة، وعن مدى تعقيدها من جانب آخر. ويتمثل تعقيدها في ضرورة التحدث بلغة لا تسيء الى هوية واستقلال كل من الدين والفلسفة.

يعتقد بعض المفكرين انّ اهمية الفلسفة تكمن في انها تُعدّ الأم لجميع العلوم. بينما يعتقد بعض اهل الحكمة والمعنوية انّ اهمية الدين ترجع الى انه ابو الفلسفة. فمصدر ظهور الفلسفة، نوع من التساؤل المتعلق بالميتافيزيقا، بينما يعد طرح موضوع الوجود والاهتمام بالحق والتفكير بما يمكن عدّه غاية الامور، من بين القضايا الفلسفية التي لا يمكن تجاهلها او الاعراض عنها.

والسؤال الذي لابد ان يثار هو: هل بمقدور ابن رشد الجمع او التوفيق بين الدين والفلسفة بحيث لا ينال من استقلال كل منهما ام انه سيضحي بأحدهما من اجل الآخر؟ ولو ضحى بأحدهما من اجل الآخر فهل ستتحول الفلسفة الى دين ام سيتحول الدين الى فلسفة؟ بتعبير آخر: هل سينسجم ابن رشد مع الذين يعتبرون الدين ابا الفلسفة ام يهبّ لمعارضة هذه الفكرة بجد؟

يشير ابن رشد في نهاية كتاب «تهافت التهافت» الى الدور الجوهري والأساسي للدين بين الحكماء والفلاسفة، ويعتقد بوجود الفلسفة بين اهل الوحي:

«... ولا يشك احد انه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التي تلقى عند بني اسرائيل المنسوبة الى سليمان ﷺ. ولم تزل الحكمة امراً موجوداً في أهل الوحي وهم الانبياءﷺ. ولذلك اصدق كل قضية في ان «كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبياً»[1].

اذن على ضوء ما يذهب اليه ابن رشد فالنسبة بين النبي والحكيم، من نوع نسبة الخاص الى العام. ولاشك في انّ هذه النسبة هي ذات النسبة القائمة بين الحكيم وسائر الناس. وليس بخاف على اهل البصيرة انه حينما تتحقق نسبة العام والخاص بين امرين، فلا يمكن عدّهما متباينين قط. فاذا كانت نسبة الحكيم الى الجمهور من نوع نسبة الخاص الى العام، تكون نسبة النبي الى الحكيم، من هذا النوع ايضاً. وعلى اساس هذه النسبة ايضاً يعتبر ابن رشد الحكماء والفلاسفة اقرب الى الانبياء، ولذلك يفسّر الحديث النبوي المعروف «العلماء ورثة الأنبياء» بهذا المعنى ايضاً، ويرى انّ المراد بالعلماء هم الحكماء والفلاسفة.

النتيجة الاخرى التي يصل اليها ابن رشد من خلال هذه النسبة هي انه يقف موقفاً صلباً في مقابل البراهمة ومنكري النبوة ويقول بأنّ الشريعة اذا كانت مستندة الى العقل فقط، ستكون أقل كمالاً من الشريعة الناشئة من الوحي والعقل، لأنّ ما يأتي عن طريق العقل، موجود في الشرع ايضاً، لكنّ الشرع نفسه يتميز بخصوصيات وفضائل غير موجودة في العقل بمفرده.

بعد هذه المقدمات يشير فيلسوف قرطبة الى موضوع مهم يمثل محور فكرته الداعية الى التوفيق بين الدين والفلسفة، يمكن تلخيصه فيما يلي: لابد لنا في طريق العقل والبرهان، الاستناد الى سلسلة من الاصول والمبادئ البديهية والضرورية غير القابلة للبرهان ولا حتى الى إثارة التساؤل حولها،

---

١ ـ تهافت التهافت، ج ٢، ص ٨٦٨ ـ ٨٦٩.

لأنه اذا كانت الاصول الأولية ومبادئ البرهان الاولى، بحاجة الى برهان فسندخل في دورة من التسلسل الذي لا ينتهي. واذا كان هذا الكلام صادقاً على طريق العقل والبرهان، فلابد ان يصدق على الشرائع الناشئة عن الوحي والعقل. وعليه مثلما ليس بالامكان إثارة التساؤل حول مبادئ العقل والبرهان، «فكم بالحري ان يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل»[1].

وعلى اساس هذا النمط الفكري لم يتحدث هذا الفيلسوف كثيراً عن العقل العملي ويوجه اهتمامه نحو العقل النظري. طبعاً ولا ينبغي تجاهل الحضور القوي للشريعة الاسلامية في أيام ابن رشد. كذلك لابد من الالتفات الى الامر التالي ايضاً وهو انه كان يحمل لواء الدفاع عن الفلسفة بيد، ويحمل لواء الفقه والقضاء باليد الأخرى.

يعلم هذا الفيلسوف المشائي جيداً انّ هناك قوتين في قوة الانسان الناطقة، الاولى تهتم بامور الحياة الضرورية وما هو مؤثر في الوجود المحسوس، والاخرى على صلة بوجود الانسان الأعلى والأسمى، وتنشط في اجواء الوجود غير المحسوس. ومن الواضح انّ ما يجري في اجواء الوجود الانساني اللا محسوس، لا يتميز بجانب عملي ولا يقع ضمن دائرة العقل العملي.

أدن فالانصياع للعقل النظري في الشؤون الحياتية الضرورية وما يتصل بالجوانب المحسوسة لوجود الانسان، لا يساعد سوى على تعاليه معنوياً.

قد يقال هنا انّ هناك نوعاً من التعامل بين «العقل النظري» و «العقل العملي»، ويؤثر كل منهما بشكل صريح وواضح في طبيعة وكيفية عمل الآخر. ولابد من القول في الرد على ذلك ان التعامل بين هذين الجانبين من

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٨٦٩.

النفس الناطقة، امر واضح ولاشك فيه، ولكن من الواضح ايضاً انّ تأثير العقل العملي على العقل النظري يتمثل في ازاحة الموانع والعراقيل التي يمكن أن تعترض طريق تكامل وتعالي العقل النظري. والتفاوت الاساسي الملاحظ بين هذين العقلين هو انّ غايتهما ليست واحدة، لأنّ غاية العقل العملي تتلخص في الوصول الى الجزئي، بينما يبدأ العقل النظري من الامور الجزئية والحسية ويسعى للوصول الى الامور الكلية والمعقولة.

يمكن القول بأنّ العقل العملي يتعامل مع القوى الحسية لبلوغ غايته، بينما ينطلق العقل النظري نحو المعقولات من خلال المحسوسات.

طبعاً الجمهور يتعامل مع العقل العملي غالباً، ويسعى بشكل جاد في طريق الوصول الى الامور المحسوسة والحوادث الجزئية. ولذلك يشترك العقل العملي مع ما يدعى بقوة الخيال في عملية تحريك النفس وتحفيزها على بلوغ الامور المحسوسة. ولكن لابد ان ننتبه الى الامر التالي: اذا كان هناك اشتراك بين العقل العملي وقوة الخيال في حث النفس ودفعها لبلوغ المحسوسات، فلايجب ان نتصور انهما شيء واحد، اذ في كثير من الأحيان يختلف ما يقع مطلوباً وغاية لقوة الخيال، عما يُعدّ غاية العقل العملي.

الانسان الخاضع لسيطرة الأهواء النفسية والميول الشهوانية، يسعى دائماً لنيل مآربه الحسية العابرة بمساعدة قوة الخيال، بينما يقتضي العقل العملي، الوصول الى شيء هو حسن وخير بحد ذاته، وجميل ومقبول بصرف النظر عن اي شيء آخر، وحتى بالرغم من الميول والنوازع النفسية.

صفوة القول، لابد من الاعتراف بأنّ ما يقع محركاً ودافعاً في العقل العملي، عبارة عن لون من الشوق العقلي الذي لا يمكن عدّه باعثاً حسياً وشوقاً جزئياً. وعليه لا ينبغي تجاهل او التقليل من قيمة التفاوت الاساسي بين العقل العملي وقوة الخيال.

ذكرنا سابقاً انّ الخيال يسعى دائماً للتدخل في عمل العقل، وقلما نجد

احداً استطاع الحيلولة دون تدخل قوة الخيال في عمل العقل. والذين يعيشون في ظل العقل منزهون وخالون من شوائب الأوهام، قليلون للغاية. فالتحرر من مخلب القوة الخيالية القاهرة، صعب الى درجة بحيث لا يتحقق هذا الهدف الّا لعدّة معدودة من الناس.

ابن رشد يدرك جيداً انّ العلاقة ما بين قوة الخيال والعقل النظري، تختلف تماماً عن العلاقة ما بين قوة الخيال والعقل العملي، لأنّ قوة الخيال تلعب مع العقل النظري دور الموضوع او المحرك، بينما تلعب مع العقل العملي دور التفعيل. بتعبير آخر: في العقل النظري تحل قوة الخيال محل المادة او الموضوع، وتلعب دور الهيولى، بينما في العقل العملي تُعدّ قوة الخيال غاية للعقل العملي، وتظهر على شكل بعض الفضائل.

اذن اذا كان العقل العملي او المعقول العملي، يتعامل مع انواع الخيال والامور المحسوسة، لذلك يمكن القول بسهولة انه في اشتراك وانسجام مع هذه الامور من حيث الكون والفساد، بينما يتميز المعقول النظري بلون من الثبات والخلود، ولا يطرأ عليه الكون والفساد.

على ضوء هذا الاختلاف القائم بين العقل النظري والعقل العملي، يعتقد البعض انّ الجمهور لا يتعامل مع العقل العملي، وأنّ عدد الذين يتمتعون بالعقل النظري قليلون للغاية. وكان ابن رشد أحد الذين يحملون هذا التفكير، ويعتقد انّ أفراد الجمهور ليسوا على درجة واحدة حتى من حيث العقل العملي.

ورغم ايمان ابن رشد بتفاوت المراتب العقلية بين الأشخاص، وتميزها بالشدة والضعف، الا انه يصر على اشتراك الجميع في العقل العملي. اي لا يوجد أي فرد من افراد الانسان من دون هذا العقل وان اختلف من حيث الشدة او الضعف بين فرد وآخر.

. الذين يتحدثون عن التعليم العام للشريعة والسعادة المشتركة، يعترفون

بالحقيقة التـالية وهـي انّ الجـمهور يـتميز بـالعقل العـملي، وبـوسعه ادراك المحاسن وتمييزها عن المساوئ.

اذن حينما نتحدث عن تعليم الشريعة العام، نعترف بوحدة العقل العـملي بين الجميع، ونوافق على انّ بوسع اي فرد من الافراد بلوغ السعادة في ظل تعاليم الدين، لكنّ الذي لا ينبغي تجاهله هو: اننا حينما نتحدث عن «مقصد الشارع» في السعادة العامة، ونرى هذه السعادة في العقل العـملي العـام، لا يجب ان نتصور حصول تجاهل لسعادة الخواص وأهل النظر، وعدم وجود موضع لهذه السعادة في الشرع.

لقد اشار ابن رشد الى هذه الفكرة في كثير من آثاره وأكد عليها. ولذلك نراه يتحدث عن مقصد الشارع ويعتقد ان الانصياع للأحكام الشرعية ورعاية التعليمات الدينية، امر يؤدي الى تحقيق سعادة جميع الناس، ويـعمل عـلى بلوغ كل فرد للكمال المتناسب معه، سواء كان هذا الفرد من الجمهور او من الفلاسفة والخواص.

ومن هذه النقطة ينفصل ابن رشد عن سائر الفلاسفة الذين سبقوه، ويضع نفسه في موضع آخر غير الموضع الذي يتموضع فيه سائر المفكرين. لذلك نراه لا يتحدث كالفارابي الذي يعتقد انّ من لا يعيش في المدينة الفاضلة لا يرى السعادة، ولا يقترب من ابن باجه وابن الطفيل اللـذين يـتحدثان عـن الانسان المتوحد، ووحدة الفيلسوف، ويعتقدان بأنّ الخواص خارجون عـن سلطة وسيطرة المدينة الفاضلة.

طبعاً ما يذهب اليه ابن باجه حول الفيلسوف المتوحد، يختلف عما اورده ابن الطفيل في قصة «حي بن يقظان». ومع ذلك يلاحظ قدر جامع بين مـا يذهب اليه الاثنان بهذا الشأن، والذي يمكن عده خروجاً عن مدينة الفارابي الفاضلة.

لا يرى ابن رشد تعارضاً بين الشريعة والحكمة، ويعتقد انّ الحق لا يمكن

ان يكون ضد الحق. كما انه يرى ـ وكما أشرنا الى ذلك تكراراً ـ ان الشريعة والحكمة لديهما مقصد واحد في الامور العملية، ويتمثل هذا المقصد في تحقيق خير الانسان وسعادته.

صحيح انّ السعادة قابلة للتقسيم الى نظرية وعملية، حيث تُعدّ السعادة النظرية من خصوصيات الفلاسفة والخواص، ولكن لكي تتحقق السعادة النظرية بين هؤلاء، لابد ان تتحقق السعادة العملية لجميع الناس، لأنّ السعادة العملية تُعدّ من شروط حياة الناس ووجودهم، ومن المحال ان تتحقق السعادة النظرية للفلاسفة والخواص من دون تحقق السعادة العملية للجمهور.

بتعبير آخر: تُعدّ السعادة العملية للجمهور، من شروط تحقق اي نوع من انواع السعادة لأنّ الفلاسفة والحكماء الذين يؤلفون جزءاً محدوداً من الناس، لا يستطيعون الاستمرار في حياتهم إلّا في ظل مشاركة الجمهور ونوع من التعامل معهم، مما سيتيح لهم بلوغ السعادة النظرية. وعلى هذا الأساس يوصي ابن رشد بوجوب التعليم العام الشامل الذي يعتقد بأنه من خصوصيات الشريعة ويقول:

«واذا تقرر انّ الشرع قد اوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس أكثر شيئاً من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ـ وهذا هو القياس او بالقياس ـ وأجب ان نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي وهو أتم انواع النظر بأتم انواع القياس وهو المسمى برهاناً. واذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان، كان من الأفضل او الامر الضروري لمن اراد ان يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان ان يتقدم اولاً فيعلم انواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهاني، القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس

المغالطي...»[١].

اذن يشير ابن رشد الى الطرق المشتركة المفيدة في تعليم الجمهور، ويعتقد انّ «مقصد الشارع» من وجوب النظر في الموجودات، ليس سوى ما يعرف بطريق البرهان او الخطابة والجدل. كما يؤكد على انّ طرق البرهان والجدل والخطابة قد أيّدها الله تعالى في القرآن الكريم ولذلك يمكن القول انّ هذه الطرق، من أكمل الطرق لاقناع الناس وأكثرها شمولية. ولاشك في ان كل طريق منها يتناسب مع فئة من الناس. والى هذه القضية بالذات يرجع الاختلاف بين طبقات الناس.

مما سبق يمكن ان نستنتج بأنّ ابن رشد وضمن اعترافه باختلاف طبقات الناس والتباين في درجة ادراك وفهم هذه الطبقات، يولي اهمية كبرى لتعليم الجمهور، وهو التعليم الذي يُعدّ من خصوصيات الشرع.

يشير ابن رشد في بعض آثاره الى وحدة عالم الوجود ويعتبره منشأ وأساس وحدة المدنية والمجتمع البشري. بل ويذهب الى ما هو أبعد من ذلك فيعتبر وحدة العالم نتيجة لوحدة مبدئه. ويرى: اذا لم يكن العالم نتيجة لوحدة مبدئه، يلزم إما تحقق هذه الوحدة بالعرض او انها غير متحققة. ولاشك في انّ هذا الكلام نابع من نظرة وجودية، وله جذور في فكر الفلاسفة الذين سبقوه[٢]. وعلى اساس هذا النمط الفكري يتحدث ابن رشد عن السعادة التي يعتبرها مقصد الشريعة، ويولي اهمية كبرى للحكمة العملية العامة.

ذكرنا بأنه يرفض نظرية ابن باجة فيما يسمى بتدبير المتوحد، ويعتبرها

---

١ ـ فصل المقال، ص ١٤.

٢ ـ جوامع ما بعد الطبيعة، نقلاً عن: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، جامعة تونس، ١٩٩٩، ص ٢٩٩.

ناقصة وغير كافية، لأنّ ابن باجة لم يول فيها اهمية للظروف الاجتماعية والسياسية. ويكشف تحدث ابن رشد عما يعرف بمقصد الشرع، واقباله على علم الفقه، وإصراره على سعادة الجمهور ومصالحه، عن الفكر السياسي لهذا الفيلسوف. فالذين لديهم معرفة بتاريخ الثقافة الاسلامية، يعلمون انّ الفلاسفة المسلمين عموماً قلما تناولوا القضايا السياسية وناقشوها بشكل يستحق الاهتمام، عدا الفارابي الذي يُعدّ رائداً في الفلسفة السياسية.

فابن سينا ـ مثلاً ـ اكتفى ببعض الاشارات السياسية ولم يتحدث في هذا الحقل كما يجب. كما لم يقف فلاسفة المغرب الاسلامي كابن باجة وابن طفيل موقفاً ايجابياً ازاء القضايا السياسية. لذلك يعد ابن رشد، الفيلسوف الوحيد بعد الفارابي الذي خاض غمار القضايا السياسية. ومع انه ظهر في هذا الحقل بمظهر المقرر والملخص لسياسة افلاطون، لكنّ ما ذهب اليه بهذا الشأن يتميز بأهمية تاريخية، ويمكن ان يكون نافعاً وبنّاءً للعاملين في حقل الفلسفة السياسية في العالم الاسلامي.

البعض يرى انّ ابن رشد لم يكن على اتصال مباشر بجمهورية افلاطون ولم يكن على اطلاع كامل بدقائقها وخفاياها. ويرون كذلك انّ هذا الكلام ينطبق على ابي نصر الفارابي ايضاً. ومع ذلك يعتقدون انّ ابن رشد كان أكثر اطلاعاً ومعرفة بأفكار افلاطون السياسية من الفارابي. ويعتقد بعض المفكرين المعاصرين انّ ابن رشد والفارابي قد اطلعا على أفكار افلاطون السياسية عن طريق «جوامع» جالينوس والذي تُنسب ترجمته العربية الى حنين بن اسحاق (ت ٢٦٠هـ). ومن الجدير بالذكر ان الترجمة العربية لهذا الكتاب قد فقدت، ولا توجد سوى ترجمته العبرية التي تُرجمت الى الانجليزية وصدرت

مؤخراً[١].

لانريد ان نناقش القول بأنّ ابن رشد كان أكثر اطلاعاً من الفارابي على افكار افلاطون، ونوكل هذا الأمر لفرصة اخرى، لكننا نريد ان نطرح سؤالاً آخر ليس من السهل الاجابة عليه وهو: الذين لديهم معرفة بآثار ابن رشد يعلمون بأنه فيلسوف ارسطي يؤمن بأنّ ارسطو يمثل المظهر الكامل للعقل البشري، وليس بوسع اي فيلسوف آخر في العالم ان يوازيه من حيث العمق الفكري. واذا كان ابن رشد يؤمن الى هذا الحد بأرسطو، فلماذا ينزع سياسياً نحو افكار افلاطون ويتحدث على اساس آثاره؟

قيل في الاجابة على هذا التساؤل انّ كتاب «السياسة» لأرسطو، لم يكن آنذاك قد تُرجم الى العربية، ولم يقف ابن رشد على افكاره السياسية، لذلك اولى اهتماماً لآثار افلاطون السياسية وركز اهتمامه عليها.

بصرف النظر عن مدى صحة هذا الرأي، هناك قضية اخرى على هذا الصعيد لا يمكن تجاهلها وهي انّ ابن رشد يعتبر نفسه مجتهداً في القضايا العملية وشؤون السياسة بنفس مستوى اجتهاده في المسائل النظرية كفيلسوف. اي انه قد جمع بين الاجتهاد في العلوم الدينية والاجتهاد في العلوم العقلية، ويعتبر نفسه رائداً في هذا المضمار.

ومن جانب آخر نفذ هذا الفيلسوف الى مؤسسة الحكومة، وكان يرى انّ الحاكم بحاجة الى فقهه وفلسفته. وعلى هذا الضوء ليس عجيباً ان ينسحب ابن رشد نحو افكار افلاطون السياسية، لاسيما ما يرتبط منها بنظرية الحكيم الحاكم. وهناك مؤشرات تؤكد على انّ هذا الفيلسوف الفقيه ألّف بعض آثاره تلبية لطلب الحاكم او أحد افراد اسرته، ومنها كتاب «الضروري في السياسة» الذي يُعدّ تلخيصاً لكتاب «الجمهورية» لافلاطون. كما ألف كتاب «فصل

---

١ ـ ابن رشد، فيلسوف قرطبة، ص ١١٨.

المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» تلبية لطلب المؤسسة الحكومية ايضاً. وانبرى في نهاية هذا الكتاب لامتداح السلطان الموحدي تحت عنوان «ضميمة المسألة» التي بدأت بالعبارات التالية:

«أدام الله عزتكم وأبقى بركتكم وحجب عيون النوائب عنكم لما وفقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثير مما يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السديد الى ان وفقتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه مع كونه متعلقاً بالأشياء المحدثة وجب علينا لمكان الحق ولمكان ازالة هذه الشبهة عنكم ان نحلّ هذا الشك بعد ان نقول في تقريره فانه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل»[١].

من الواضح انّ ابن رشد حينما يمتدح السلطان الموحدي ابا يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وابنه يعقوب المنصور، إنما يشير الى الامر التالي وهو انه يتحدث عن الحاكم الحكيم. وقد قيل الكثير في نظرية افلاطون التي تتحدث عن الحاكم الحكيم. كما هناك كلام كثير آخر بشأن التساؤل التالي: هل يمكن ان يكون ابن رشد تابعاً لافلاطون في الحقل السياسي؟

ما حلّ بهذا الفيلسوف في آخر حياته، يمكن ان يكون عبرةً ودرساً، ويبعث على التأمل والتفكير. فقد تعرض لغضب السلطان وعاش منفياً لفترة من الزمن، ولم تمهله المنية بعد ذلك كي يدرك أخطاءه ويعيد النظر في بعض افكاره، من خلال التأمل فيما حلّ به ودراسة ما أصابه.

وهناك كلام كثير ايضاً في نكبة هذا الفيلسوف، ويرى البعض ان تلك النكبة تعود لكتاب «الضروري في السياسة» وإثارته فيه لنظرية «الحكيم الحاكم» التي طرحها افلاطون. وما قيل على هذا الصعيد هو انه كان مقرباً من ابي يحيى شقيق المنصور، وصنّف كتاب «الضروري في السياسة» تلبية

---

١ ـ فصل المقال، ص ٣٩.

لطلبه، وقد امتدح فيه الامير ابا يحيى. وحصل هذا الامتداح خلال الفترة التي دعا فيها الامير ابو يحيى الى نفسه في اعقاب مرض السلطان يعقوب المنصور. فابن رشد اذن يطرح في كتابه نظرية الحكيم الحاكم من جانب، ويمتدح ابا يحيى شقيق المنصور من جانب آخر. وعليه فانّ النكبة التي حلت به في نهاية عمره لم تكن بسبب اتهامه باللا دينية او سوء الاعتقاد، وانما ترتبط بتأليف كتاب يرى فيه جواز استبداد الحاكم[1].

١ ـ ابن رشد سيرة وفكر: ص ٦٦ ـ ٦٧.

موقف ابن رشد ازاء العقل

الذين يدافعون عن الفلسفة، انما يدافعون عن العقل وأحكامه. وكان ابو حامد الغزالي رائداً في تاريخ الثقافة الاسلامية، في مناهضة الفلاسفة والأفكار الفلسفية بشكل رسمي وصريح. لذلك نراه يقول من دون اي غموض:

«فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء، والعمى أقرب الى السلامة من بصيرة حولاء»[1].

وبصرف النظر عن كيفية فهم هذه العبارة وتفسيرها، لكنها تُعدّ قاعدة نموذجية عند الغزالي ومن يفكر وفق طريقته. فهو حينما يتحدث عن الفطانة البتراء والبصيرة الحولاء، يشير في حقيقة الامر الى العقل الفلسفي، ويرفض جهود الفلاسفة الرامية الى اكتشاف الحقائق. وليس قليلاً عدد اولئك الذين عادوا الفلاسفة طوال التاريخ، وليست قليلة الكتب التي كُتبت في رفض الأفكار الفلسفية والنيل منها. لكنّ الذي ورد في عبارة الغزالي هذه، عبارة عن صرخة شعارية اريد منها تسفيه الافكار الفلسفية، والاستهانة بالجهود الفكرية للفلاسفة. وقد ذاعت هذه الصرخة الغزالية في سائر ارجاء العالم

---

١ ـ تهافت الفلاسفة، ص ٧٤.

الاسلامي من المشرق الى المغرب، وتركت آثاراً عميقة على افكار الكثير من البسطاء.

ولو سلّمنا بأنّ لكل فعل في هذا العالم، ردة فعل متناسبة معه، فلابد من الاعتراف بأنّ كلام الغزالي المناهض للفلسفة والفلاسفة لا يمكن ان يمر من دون ردّ ومجابهة. وقد نهض ابن رشد بهذه المهمة ودافع بقوة ورصانة عن العقل ودوره وأهميته.

لاشك في انّ كبار الفلاسفة يولون أهمية كبرى للعقل وينصاعون لأحكامه الثابتة، لكنهم لم يتحدثوا بحديث واحد عن ماهية هذه الجوهرة الشريفة ومدى إشرافها على سائر موجودات عالم الوجود. وهذا الاختلاف في الرأي لا يشاهد بين الفلاسفة فقط وإنما حتى بين اقوال الفيلسوف الواحد في بعض الأحيان.

ويُعدّ ابن رشد احد الفلاسفة الذين لم تكن آراؤهم في العقل على وتيرة واحدة، ولذلك تبدو آراؤه في نظر البعض معقدة وغامضة. ورغم ذلك فانه لم يتباطأ قط في الدفاع عن الفلسفة، وبذل كل ما بوسعه من اجل الكشف عن ميدان العقل الواسع.

واذا كان الغزالي يطري البلاهة ويرجّحها على الفطانة البتراء والتي يعني بها العقل الفلسفي، فقد وقف ابن رشد موقفاً معارضاً له تماماً معبراً عن اعتقاده بأنّ العقل السليم يتميز بفطانة عظيمة تستطيع معرفة جميع امور العالم، وتزيح أية عقبة أو حاجز يعترض طريقها، لأنّ العقل بحسب ذاته عبارة عن ادراك، وما هو ادراك بحسب ذاته، يستطيع اجتياز اي حاجز. صحيح انّ المادة او الموضوع يمكن ان يخلق عقبة في طريق المعرفة، ويضيّق دائرتها، لكنّ العقل بحسب مقام الذات، حرّ ومجرد، ولا يبقى في قيد الموضوع والمادة.

قد يدور الحديث حول مانع آخر فيقال انّ بوسع اية صورة من صور

الادراك واية مرتبة من مراتب المعرفة، ان تشكل مانعاً او حاجزاً بوجه نوع آخر من انواع المعرفة. ويقال في الاجابة ان العقل لا تحصل له حالة الاشباع او الاستغناء في مقام ادراك اية مرتبة من مراتب المعرفة، ولذلك يعيش حالة انهماك دائم في عملية الادراك للوصول الى معرفة أكبر.

بتعبير آخر: ان اية صورة ادراكية وأية مرتبة من مراتب المعرفة، مثلما تفتح لنفسها طريقاً في فضاء عالم العقل الواسع، تستطيع كذلك ان توفر لنفسها أرضية جديدة لمعارف اخرى غير متناهية.

اذن ليس جزافاً لو قلنا بأن حركة المعرفة لا تتوقف قط وعملية المعرفة لا نهاية لها أبداً. وما دام وجود النوع الانساني مستمراً مع وجود العالم، فعملية الادراك والمعرفة مستمرة ايضاً. وعلى هذا الاساس يمكن القول اننا لا نعرف حقيقة موجودة ومعينة، خارجة عن دائرة ادراك العقل.

واذا سلّمنا بهذا الكلام نستطيع ان نقول انّ بمقدور العقل ادراك جميع الامور في هذا العالم، لأنّ هذا الموجود العجيب يستطيع التحرر من المعطيات الحسية وأسسها الزمانية والمكانية، واجتياز جميع المقولات المنطقية والقوالب الفكرية. وفي ظل هذه القابلية والقوة والهيمنة، ينطلق العقل الى ما وراء عالم الظواهر، ويدرك بسهولة انه لابد من الحديث عن شيء بإسم الـ «نومن»[1] فيما وراء عالم «الظواهر»[2]. ولاشك في انّ الذي يتحدث عن الـ «نومن» ويعتبره ما وراء عالم «الظواهر»، انما يحطم حدود عالم الظواهر، ويتحدث عن شيء لا تستوعبه هذه الحدود.

لا نريد التحدث عن الفيلسوف الألماني «كانت» ولا عن افكاره، لكننا نشير الى انّ هذا الفيلسوف الغربي حينما يتحدث عن شيء بإسم الـ«نومن»،

1_ Nouméne

2_ Phenomenons

يكون قد انطلق الى ما وراء عالم الظواهر وأشار الى شيء لا يمكن ان يتحدد بقالب، ولا تقيده المقولات المنطقية.

لاشك في انّ العقل هو الموجود الوحيد الذي يستطيع ادراك حدوده ومحدوديته، ويعود تواضعه الى هذا الأمر بالذات. ولو التفت احد الى هذه الحقيقة لأدرك بسهولة انّ التواضع، من سجايا العقل الخاصة ولا ينفك عنه قط. وما ينبغي ألّا يغيب عن البال هو أن الادراك في حد ذاته، نوع من العبور والاجتياز. وخلال هذه العملية، لاشك في انّ المدرِك أسمى من المدرَك. اذن حينما يدرك العقل محدوديته، لابد له ان يفكر في اجتياز هذه المرحلة، وحينذاك لن يكون هناك اي توقف او مراوحة للعقل خلال تلك الحركة الدائمية المستمرة. وخلال عملية الادراك، لا يتغير العقل فقط باعتباره مدرِكاً، وانما يطرأ التغيير على ما يقع عليه الادراك ايضاً.

هذه الفكرة حظيت باهتمام الفلاسفة منذ القدم، وتحدثوا فيها على سبيل الاجمال، لكنّ الذي يبعث على التعجب هو انّها استقطبت اهتمام علماء الفيزياء ايضاً. فيرى بعض علماء هذا العلم انه لا يوجد عالم عيني غير العالم الذي تتحدد مواصفاته بواسطة العلم والمعرفة. وعليه فالكائنات التي تحيط بنا قلما تصبح مادية، ولا يمكن اعتبارها قابلة للمقايسة او التشبيه بماكنة عظيمة، بل يمكن تشبيهها بفكرة عميقة وواسعة.

ويقول بعض علماء علم الفيزياء: الكائنات ليست سوى لوحة معلومات او حافظة معلوماتية عظيمة. ويعتقد هؤلاء انّ الذرات الابتدائية ليست شيئاً، وانما هي نتيجة مؤقتة للأفعال وردود الافعال المستمرة بين الميادين غير المادية.

واذا كان ما يقوله هؤلاء العلماء صحيحاً، فلابد من القول انّ هؤلاء يشيرون الى ذات الشيء الذي طرحه اليونانيون القدماء تحت عنوان الـ

«لوجوس»[١]، اي الحقيقة الذكية العقلانية التي تنظم الشؤون الكونية.

على اية حال يرى بعض المفكرين اننا يجب الاّ نتجاهل مبدأ اساسياً في نظرية الكم[٢]، والذي يقول انّ معرفة المشاهِد، ذات تدخل كبير وجوهري في وصف وحتى موجودية الشيء المشاهَد. اي انّ المشاهِد والمشاهَد يؤلفان نظاماً واحداً لا يمكن من دونه التحدث عن الكائنات. والفلاسفة ليسوا الوحيدين الذين يعتبرون العالم مظهر العقل، وانما يشترك معهم العرفاء وأهل الشهود في هذا الرأي ايضاً.

لابد ان نذكر بأنّ ابن رشد لا يتعامل مع العرفان والتصوف، ولا يتحدث بلغة الكشف والشهود ايضاً، كما لم تكن لديه معرفة بالتطورات الجديدة التي شهدها علم الفيزياء. وما ذكرناه هنا اردنا منه ايضاح انّ البلاهة او السذاجة التي امتدحها ابو حامد الغزالي، ليست مقبولة ولا مطلوبة، ولم يكن ابن رشد هو الشخصية الوحيدة التي عارضت إطراء الغزالي للبلاهة، وإنما هناك تيارات وشخصيات فكرية اخرى تدين هذا اللون من التفكير. ويُعدّ ابن رشد ـ على اية حال ـ شخصية بذلت جهوداً حثيثة كبرى للدفاع عن الفلسفة ومناصرة العقل.

ابن رشد يعترف للعقل بقوة خارقة، ويعتقد انّ هذه الجوهرة الشريفة بمقدورها ـ وكما تقدم ـ التحرر من جميع المعطيات الحسية والمقولات المنطقية، ولديها القابلية على الاستئناس بالوجود او الحقيقة التي لا تستوعبها اية مقولة او قالب.

حينما يقال ان العقل بوسعه التحرر من جميع صوره الادراكية، يُشار منطقياً الى الأمر التالي ايضاً وهو أنّ العقل يستطيع الاتصاف بجميع الصور

1_ Logos

2_ Quantum theory

الادراكية مادية كانت ام معنوية. اي ان الشيء الذي يستطيع التحرر من اي قيد والتخلص من اي قالب وإطار، لديه القابلية ايضاً على أن يظهر في اية صورة ويتقولب في اي قالب. وقد ورد العقل بالقوة او العقل الهيولاني، بهذا المعنى ايضاً.

أنْ يكون الشيء بالقوة، تعبير عن نوع من الاستعداد الذي بوسعه ان يتحول الى الفعلية ويتقبل اية صورة تتناسب معه. غير انّ هذا الكلام يقوم على مبدأين ميتافيزيقيين. فيمكن في المبدأ الاول التحدث عن القابلية المطلقة المستعدة لاستقبال اي شيء. ولابد في المبدأ الثاني من التحدث عن الحرمان من اي شيء يمكن نيله. ولاشك في وجود تلازم بين هذين المبدأين، بل يمكن اعتبارهما وجهين لعملة واحدة، لأنّ ما يُعرف بالقابلية المطلقة يقترن بالحرمان من اية فعلية وتعيّن، والعكس صحيح ايضاً.

ما ينبغي التنويه اليه هو انّ هناك اختلافاً لا يمكن تجاهله بين ان يكون العقل بالقوة وبين ان تكون الامور المادية المحسوسة بالقوة. فالخروج من القوة الى الفعل في عالم العقل، لا يتم بنفس الكيفية والخصوصية التي تخرج فيها الامور المادية والمحسوسات من حالة القوة الى حالة الفعل، لأنّ الانفعال في العقل الهيولاني لا يجري بطريقة تتغير فيها طبيعته وماهيته، وإنما في الوقت الذي يستقبل صورة فعلية لنوع من الادراك، يستعد لاستقبال صور ادراكية اخرى.

بتعبير آخر: حينما ينتقل العقل الهيولاني من مرحلة القوة المحضة الى فعلية الفكر والعمل، فانه ليس لا يفقد قوة التفكير فحسب، وانما تتقوى تلك القوة في ظل الفكر من اجل افكار اخرى. اما الهيولى فانها بعد ان تتحد مع صورة فعلية جوهرية، فلن تستطيع ان تنسجم او تقترن مع اية صورة فعلية وجوهرية اخرى. وعلى هذا الضوء يمكن التوصل الى النتيجة التالية وهي انّ ارتباط الهيولى بالصورة يقوم ـ على صعيد الامور المادية المحسوسة ـ على

اساس اصل امتناع التناقض. وما دامت الهيولى متحدة مع صورة فعلية وتكشف عن آثارها، ليس بوسعها استقبال اية صورة فعلية اخرى. غير انّ هذه القضية، تُطرح في عالم العقل بطريقة اخرى، إذ بوسع العقل بالقوة ان يتحد مع صور ادراكية كثيرة في وقت واحد. ولا يظهر اي لون من التناقض واللا انسجام خلال ذلك الاتحاد. ولربما لهذا السبب يتعذر الجمع بين امرين متناقضين في الخارج، بينما ليس من الممكن الجمع بين امرين متناقضين في عالم الذهن فحسب، وإنما يتنزل هذا الجمع الى ميدان التحقق والفعلية ايضاً.

يكشف ادراك الأمرين المتناقضين والحكم بامتناع الجمع بينهما، عن تحقق ادراك التناقض في عالم الذهن. ولهذا السبب يقول الحكماء بانّ الحكم باستحالة الجمع بين امرين متناقضين، صحيح بحسب «الحمل الاولي الذاتي»، وغير صحيح بحسب «الحمل الشائع الصناعي»، لأنّ الأمرين المتناقضين يجتمعان في عالم الذهن. ويقصد اهل المنطق هذه الفكرة بالذات حينما يقولون أن من الضروري توفر وحدة الحمل، فضلاً عن الوحدات الثماني المعروفة، في باب امتناع اجتماع المتناقضين.

لانريد التحدث هنا عن الوحدات الثماني وضرورة تحققها في باب امتناع التناقض، كما لا نتحدث عن وحدة الحمل وأهميتها، لكننا نؤكد على انّ هناك تبايناً بين عالم العقل والادراك والعالم المادي المحسوس، بحيث لا تنطبق بعض احكام كل منهما على الآحر في بعض الأحيان. ولربما ليس اعتباطاً لو قلنا بأنّ ما يحدث في عالم العقل والادراك نوع من الـ«الديالوج»[1] او الحوار الذي يتميز بلون من الانسجام، بينما يتميز ما هو متحقق في عالم الخارج وساحة المحسوسات والماديات بجانب ديالكتيكي وطابع الصراع والتعارض. وهذا التعارض هو بالشكل الذي لا يستطيع معه الشيء بالقوة ان

1_ Dialogue

يتحد مع صورتين فعليتين في وقت واحد، وإنما تتحقق كل صورة فعلية في أعقاب تحقق الصورة الفعلية التي تسبقها. اما على صعيد العقل بالقوة والعقل بالفعل، فالوضع يختلف تماماً، لأنّ العقل بالقوة بوسعه الاتحاد مع صور ادراكية متعددة ومختلفة في آن واحد.

اذن نستطيع ان نتحدث عن الاتحاد المتزامن بالنسبة لاتحاد العقل بالقوة مع شتى الصور الادراكية، بينما نتحدث عن الاتحاد في الزمان بالنسبة للاتحاد بين الشيء بالقوة والشيء بالفعل. ولاريب في انّ هناك تبايناً أساسياً بين الاتحاد المتزامن والاتحاد في الزمان. فالعقل بالقوة يصل الى حالة الفعلية، ويتحد مع الصور الادراكية خلال مراحل مختلفة. ويتم تحقق هذه الفعلية وظهور الصور الادراكية، بنحو «التعاقب والتوالي»، وكذلك بنحو «التراكم». ولاشك في ان تحقق الفعليات بنحو «التعاقب والتوالي» هو عين ما يدعى بالفعلية في الزمان. اما حينما تتحقق الفعليات على سبيل التراكم، فلابد ان يدعى ذلك بالفعلية المتزامنة.

تتحقق الحركة العقلية للانسان في خطين: أفقي، وعمودي. ولذلك يمكن دراستهما تحت عنواني «في الزمان»، و «التزامن». ولا تنسجم هذه الحركة العقلية عمودياً مع ما يُطرح في الصور الفعلية تحت عنوان «خلع ولبس»، وانما هي أكثر انسجاماً مع عنوان «لبس بعد لبس». والذين يدرسون حركة الانسان العقلية ضمن إطار خط افقي، يركزون النظر على الجانب التاريخي للعقل، ويتعاملون مع الانسان من خلال حوادث التاريخ. اما الحركة العمودية للعقل فذات أهمية كبيرة، حيث يُنظَر للانسان كموجود ما وراء تأريخي من خلال هذه الحركة.

بعض ما ذكرناه، ربما لم يرد في آثار ابن رشد بشكل صريح وواضح، ولكن لاشك في الامر التالي وهو انّ هذا الفيلسوف يولي العقل اهمية كبرى ويرى ان ما يؤدي في نهاية المطاف الى عظمة الانسان، هو العقل لا غير.

ويعتقد انه لا معنى لكلام الانسان وسلوكه إلّا في ظل العقل، بل حتى ان جسم الانسان، تترتب عليه سلسلة من الآثار ومجموعة من الأحكام الخاصة، بواسطة العقل.

الأهمية التي يوليها ابن رشد للعقل، دفعته لأن يولي الفلسفة اهمية كبيرة، ويعتبرها أعلى درجات الرقي البشري، ولذلك يعتقد انه قلما يبلغ احد ذروة الافكار الفلسفية، كما يؤمن انّ الفيلسوف هو الشخص الوحيد الذي يدرك حقيقة الدين[١]. وعلى هذا الأساس ينبغي ألاّ يُجبَر الفيلسوف على وضع قدمه في أحد الطرق الكلامية المعروفة وقبول الاصول المسلَّم بها.

من وجهة نظر ابن رشد، لا يُعدّ الاشتغال بالفلسفة تفنناً بحيث ينهمك فيها الافراد من اجل التلهي والتسلية او إشباع حب الاستطلاع، وإنما يُعدّ الانشداد والرغبة في دراسة الأفكار الفلسفية نوعاً من السعي الذي يمكن ان ينقذ الانسان من الجهل. ويُعدّ كذلك استعمال القياس واستخدام الاسلوب العقلي والشرعي بمقتضى الآيات القرآنية الكريمة، امراً واجباً ولازماً لأنّ القرآن يُلزم النظر في الموجودات من اجل الاعتبار. ولاشك في ان الاعتبار او أخذ العبرة يعني استنباط المجهول من المعلوم.

هذه الفكرة مهمة جداً لدى ابن رشد حتى انه يعتبر كلمة «إقرأ» الواردة في بداية سورة «العلق»، كلمة توجب التفلسف والتفكير المنطقي. ومعنى هذا الكلام هو ان القراءة نوع من التفكير. والتفكير الصحيح المتزن، لا يتحقق الا عن طريق العقل. فالعقل في حقيقة الامر عبارة عن حلقة اتصال بين عالمين هما عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة.

يقول أحد المفكرين المعاصرين بأنّ ما ورد في آثار ابن رشد، يقوم على

١ـ ابن رشد والرشدية، ارنست رينان، ص ١٧٦، نقلاً عن ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ج ٢، ص ٣١٦.

قاعدة اساسية يمكن ان ندعوها بـ «علم العقل». وعلم العقل عبارة عن لون من العلم البشري الذي يدرس العقل في ذاته وأساسه، ولا يكتفي بالبحث عنه في الاستخدامات العملية والاجتماعية. فعلى اساس هذا الاصطلاح، حينما ينظر «علم العقل» الى عالم الطبيعة، يرى في كل حادثة من حوادثه وظاهرة من ظواهره، شيئاً معقولاً بالقوة، وحينما يتأمل فيما وراء الطبيعة، يقف على العقول المجردة من حيث هي عاقلة ومحيطة بما دونها من امور. وحينما ينبري لدراسة النفس الناطقة لا يعتبر العقل أحد أهم قواها فحسب، وإنما يؤكد على الأمر التالي ايضاً وهو ان الانسان لا يستطيع من دون العقل إثبات مقامه الانساني.

اذن يتناول «علم العقل» ثلاث قضايا اساسية هي: العلم، والانسان، والله، ويقيم علاقة وثيقة مع هذه الدوائر الواسعة[١].

الأمر الذي لا يجب تجاهله هو انّ الحديث عندما يدور حول «علم العقل»، يراد به جانبه الوجودي غالباً، ولا تتحدد قضاياه بحدود ما يتصل بالمعرفة. وابن رشد كفيلسوف، يسعى للتوصل الى الحقيقة. ومما لاشك فيه انّ اي فيلسوف آخر، يسعى لبلوغ هذا الهدف ايضاً، ويتطلع الى التوصل الى الحق والحقيقة.

وإذا ما عرفنا بأنّ «الحق»، أحد أسماء الله تعالى وصفاته، يتضح بما لا يقبل الشك في ان سعي الفلاسفة يسم بنوع من المعنوية التي فلما تُستحصل من خلال الاعمال الاخرى. وقد ادرك معظم الفلاسفة المسلمين هذه الحقيقة، وأدركوا الأبعاد المعنوية لأعمالهم. وفي ظل هذا الادراك المعنوي والسعي الحثيث الفكري، يكون للفلسفة وجه آخر، وتقترب من تعاليم الكتب

١ـ مقالة المنهج العقلي عند ابن رشد، الدكتور عبد الرزاق قسوم، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ج ٢، ص ٢١٩.

السماوية.

سبق ان ذكرنا بأنّ ابن رشد يؤمن ايماناً راسخاً بوحدة الحقيقة، ولا يرى وجود اي تعارض بين الفلسفة والدين. ويعتقد بأنّ الفلسفة نداء روحاني منبعث من اعماق وجود الانسان، ويتحرك في قالب المفردات والقضايا على مسرح الحياة. وتعتمد إجابة الانسان على هذا النداء الروحاني، على سعادته ومصيره. فبلوغ السعادة، يُعدّ حقيقة وشأناً من شؤون وجود الانسان، ولا يتحدد بحدود الاعتبار الذهني. ولاشك في انه ليست هناك مرتبة بين مراتب وجود الانسان، اسمى من مرتبة العقل. والعقل بطبيعة الحال، ذو سلسلة من المراتب المختلفة ايضاً، والتي تحدث عنها الحكماء الالهيون بالتفصيل.

يعتقد كثير من الحكماء انّ سعادة اي انسان، تتحقق على اساس اتصال عقله بـ «العقل الفعال». والعقل الفعال عبارة عن جوهر أزلي الهي بحسب طبيعته وذاته. وهذا الجوهر الالهي، ليس مصدراً لجميع الصور الفعلية في عالم :الكون والفساد فحسب، وإنما يتصف بالصفة التالية ايضاً وهي انه يتيح للانسان التعقل المنطقي الصحيح. وعلى هذا الأساس تُعدّ جهود الانسان المبذولة في طريق الاتصال بالعقل الفعال، مساع ترمي لبلوغ الحقيقة، اذ ينبع الكمال الوجودي للانسان من كماله العقلي. ولا معنى للكمال العقلي إلّا من خلال الاتصال بالعقل الفعال والاتحاد معه.

الامر الذي لا ينبغي تجاهله هو انّ العقل الفعال ومع اعتباره غاية عقل الانسان، والموضع الذي ينتهي اليه السلوك الفكري للانسان في هذا العالم، الا انه لا يغيب عن المراحل المتفاوتة للمعرفة الانسانية، وليس غريباً على تفكيره، لأنّ هذا العقل الالهي المجرد، له حضور في كل مرحلة من مراحل تفكير الانسان، ويساعده على حل مشاكله وتعقيداته النظرية والعملية.

اذن فالعقل الفعال ليس مصدراً لعقل الانسان فحسب، وإنما يلعب دوراً محورياً في قابليته على التعقل والتفكير. اي يمكن القول بأنّ العقل الفعال، له

حضور في كل مرحلة من مراحل تفكير الانسان وتعقله، لكنه حضور غير مباشر، ولا يتحقق من دون واسطة. وحينما يقال بأنّ «العقل الفعال» لا يؤثر بشكل مباشر على تعقل الانسان وتفكيره، يُشار الى الأمر التالي وهو ان كل فرد من افراد الانسان، لديه عقل هيولاني وبالقوة. وما هو بالقوة لا يبلغ الفعلية إلّا في عملية تدريجية مع توفر الظروف المناسبة، لأنّ الحكمة الالهية والعدالة السبحانية تقتضيان ان يتحول ما هو بالقوة في هذا العالم الى الفعلية، ولاشك في انّ العقل بالقوة، هو طور من اطوار الوجود.

اذن بما انّ العقل الهيولاني، موجود بالقوة، فلابد ان يكون ما يُخرجه من مرحلة القوة الى مرحلة الفعل، هو عقل بالفعل. ولابد ان يتميز هذا العقل بالفعل بنوع من التقدم الذي يلعب على أساسه دوره الفاعلي في تفعيل العقل بالقوة. ويُطلق على العقل الذي يلعب من خلال تقدمه دوراً اساسياً في تفعيل الاشياء بالقوة، اسم العقل الفعال.

على ضوء ما ذكرناه يمكن القول ان الانسان يحصل على نوع من المعرفة والكمال النسبي في كل مرحلة يمارس فيها نشاطاً عقلياً وتفكيراً، لكنه لا يستطيع بلوغ غاية المعرفة والكمال إلّا إذا اتحد مع العقل الفعال. ويعتقد ابن رشد انّ الفلاسفة هم الوحيدون القادورن على الاتحاد مع العقل الفعال، رغم انّ غير الفيلسوف يستطيع بلوغ شيء من المعرفة بما يتلاءم مع استعداده من جانب وجهوده ومساعيه من جانب آخر.

ما ذكرناه يمثل خلاصة للتقرير الذي أورده الشارح المعروف «ثامسطيوس» لتفسير كلام ارسطو في كيفية العلاقة والارتباط ما بين العقل الفعال والعقل بالقوة. ويُعدّ هذا التقرير مع تقرير آخر يُنسب الى الاسكندر الافروديسي نُشر تحت عنوان «مقالة ملحقة بتلخيص كتاب النفس»، من آثار ابن رشد. ويُفهم مما ورد في بداية هذه المقالة انّ الذي الفها هو ابن رشد وقد سطّر فيها آراء ابيه، ولكن ورد من جانب آخر في سيرة ابن ابن رشد انه ألف

رسالة في باب اتصال العقل الفعال بالعقل بالقوة، بينما ليس لدينا لهذا الفيلسوف شيء آخر في هذا الباب، غير ما ورد في هذه المقالة.

ورد في مطلع المقالة المذكورة:

«وهذا المطلب هو الذي كان وعد به الحكيم (اي أرسطو) في كتاب النفس ولم يصل الينا قوله في ذلك. وما أثبتّه في هذه المقالة فانما أخذته عن مولاي وسيدي ـ ادام الله حياته ـ فان كان صواباً نُسب اليه وان كان خطأ نُسب الي. واني اعترف انّ مقامي ليس هذا المقام لكن حملني على ذلك امتثال امره»[1].

ينم ظاهر هذه العبارات عن انّ ارسطو قد وعد في كتاب النفس، ان يكتب شيئا بشأن الارتباط ما بين العقل الفعال والعقل بالقوة، لكنه لم يعثر على ما وعد به. وسبق ان ذكرنا بأن ابن رشد ألّف مقالة في هذا الموضوع ايضاً، وهناك احتمال قوي بأنّها هي هذا الشيء الذي بين ايدينا. ولكن لو سلّمنا بأنّ هذه المقالة من تأليف ابن ابن رشد، نستطيع كذلك الوقوف من خلالها على الموقف الفكري لابن رشد ايضا، لأنها وكما ذكر المؤلف تعبّر عن افكار ابن رشد وتعكس مواقفه الفكرية المهمة.

الموضوع المهم الذي اشير اليه في بداية هذه المقالة هو وصف اتصال العقل بالقوة بالعقل بالفعل بأنه سعادة كبرى. وتتجلى اهمية هذه الفكرة حينما يُعدّ اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال فصلاً مقوماً وجوهرياً للانسان. ومن الواضح انّ الفصل المقوم يتميز بموقع عميق في النظام الفكري الارسطي والمتبنيات الفكرية لابن رشد.

احد المفكرين المعاصرين أبدل كلمة الفصل بكلمة الفعل، متصوراً انّ التبديل صحيح وصائب، فأورد عبارة «فصل الانسان هو جوهره من كل

---

١ ـ ابن رشد، فيلسوف قرطبة، ص ١٨١.

جهة» على شكل «فعل الانسان هو جوهره من كل جهة»[١]. والذين لديهم معرفة بالمنطق الأرسطي وأفكار ابن رشد، يعلمون جيداً انّ الفعل ليس جوهراً للفاعل، وليس بوسع احد ان يعتبر فعل الانسان جوهره من جميع الجهات. اما ما يُعدّ جوهراً للانسان من جميع الجهات فهو فصله الأخير الذي هو عقله بالفعل.

جميع المفكرين الذين لديهم معرفة بأرسطو وأفكاره، يعلمون ان شيئية الشيء -في هذا النظام الفكري- تُعرف من خلال فصله الأخير. فيُعد الفصل الأخير جميع حقيقة الشيء وهويته. ما يؤيد صحة كلمة «فصل» الواردة في المقالة المذكورة ويشطب على كلمة «فعل» ايضاً، هو إشارة تامسطيوس وكذلك الاسكندر الافروديسي، الى التغييرات الجوهرية التي يشهدها الانسان خلال مختلف مراحل العقل، واعتقادهما بأنّ سعادة الانسان لا تتحقق الا من خلال بلوغ العقل الفعال والاتحاد به. ولاريب في انّ الاتحاد بالعقل، يُعدّ فصل الانسان الجوهري قبل ان يُعدّ فعله.

ورغم تفوق مفكرنا المعاصر على كثير من المهتمين بدراسة ابن رشد وتميزه بذكاء خاص، الا انه لم يلتفت الى الامر التالي وهو ان كلمة «فعل» لا ينبغي إحلالها محل كلمة «فصل» في هذا المبحث بالذات.

على اية حال، تتحدث المقالة الملحقة بتلخيص كتاب النفس عن ثلاثة طرق، لايضاح أتصال العقل الفعال بالعقل الهيولاني، يتميز كل طريق منها بأهمية خاصة، ويكشف عن عمق فكر اصحابه. ففي الطريق الاول الذي يعتبره الاسكندر طريق أرسطو، يُشبَّه امر العقل في الانسان بأمر الحس، ويشار الى نوع من التماثل بين الادراك الحسي والادراك العقلي. وكما انّ الادراك الحسي يعتمد على ثلاثة عناصر اساسية، كذلك يعتمد الادراك العقلي

---

١ - المصدر السابق.

على ثلاثة عناصر أساسية ايضاً. والعناصر التي تتدخل في الادراك الحسي هي:

١ ـ القوة التي تستقبل الادراك الحسي ويمكن تسميتها بالقوة القابلة.

٢ ـ الشيء الموجود خارج نطاق النفس الناطقة ويمكن تسميته بالأمر المحسوس الخارجي.

٣ ـ شيء من الأمر المحسوس الخارجي يتحقق في أحد الأعضاء الحسية.

اما العناصر التي تتدخل في الادراك العقلي فهي:

١ ـ شيء يستقبل الادراك العقلي ويمكن تسميته بالعقل الهيولاني.

٢ ـ شيء يتحقق في العقل الهيولاني، فيصل هذا العقل بالنتيجة الى مرحلة النظر، وهذه هي المرحلة التي يعبَّر عنها بالعقل بالملكة.

٣ ـ شيء خارج النفس، ويعد في عالم الادراك العقلي بمثابة الشيء الذي يُعدّ محسوساً خارجياً في عالم الادراك الحسي.

القضية التي لابد من الاشارة اليها هنا هي انه لا يوجد في العالم الخارجي شيء معقول بالفعل ويُعدّ بالنسبة للادراك العقلي، كمحسوس خارجي بالنسبة للادراك الحسي، إذ انّ ما يوجد في الخارج ويمكن ان يُعدّ امراً معقولاً، ليس سوى صورة مادية. ولاشك في انّ الصورة المادية تُعدّ معقولاً بالقوة دائماً.

اذن بما ان الصورة المادية الخارجية ليست معقولاً بالفعل، فلابد ان يكون ما يحظى باهتمام العقل الهيولاني، عبارة عن عقل بالفعل. كذلك بالنسبة للادراك الحسي، ما يحظى باهتمام القوى الحسية، عبارة عن موجود محسوس بالفعل.

هكذا يمكن القول انّ العقل الهيولاني يتصل بالعقل الفعال من اجل الخروج من مرحلة القوة وبلوغ مرحلة الفعل، وسيكون العقل الفعال، عقلاً بالفعل دائماً. لكن لابد من ادراك الامر التالي وهو انّ العقل الهيولاني، يتصل في

باديءَ الامر من خلال وجوده الناقص بالعقل الفعال. وهذا عين ما يدعى بالعقل بالملكة والذي يؤلف صورة الموجودات الهيولانية. لكنّ العقل الهيولاني هذا سيتصل في نهاية المطاف وخلال مساره التكاملي، بالعقل الفعال ويتحد معه. ولو نظرنا اليه من هذه الزاوية لكان بالامكان التعبير عنه بـ «العقل المستفاد».

اذن فالعقل بالملكة الذي يعرف بادراك الصورة في الموجودات الهيولانية، يُعدّ من حيث الرتبة الوجودية واسطة بين «العقل الهيولاني» و «العقل الفعال». وعليه فكما انّ العقل بالملكة أسمى من العقل الهيولاني، فإنه ادنى بنفس المستوى من العقل الفعال.

ما ذكرناه عبارة عن الطريق الذي يستحسنه الاسكندر الافروديسي ويُنسب الى ارسطو. وسبق ان اشرنا الى طريق آخر بمثابة تقرير لثامسطيوس لا داعي لتكراره، ولكن نشير فقط الى الاهتمام بالعقل الفعال من جانبين في هذا الطريق. ففي الجانب الاول، يُنظر الى العقل الفعال كموجود مجرد عن أية آثار مادية، ويتعقل نفسه باستمرار. وفي هذا الجانب، يتحد العاقل بالمعقول. ويتميز بهذه الخصوصية كل موجود مجرد آخر.

اما فيما يتعلق بالجانب الثاني فينبغي القول بأنّ العقل الفعال يتعقل جميع معقولات العقل الهيولاني. ومعنى هذا التعقل هو ان يقوم بايصال كل منها من مرحلة القوة الى مرحلة الفعل. وفي ظل هذه الحالة ينبغي القول بأنّ العقل الفعال متصل بوجود الانسان، وكأنّه صورة فعلية له.

وفي هذه المرحلة فانّ ما يقوم به الانسان، يقوم به على اساس العقل الفعال. اي ان جميع الاعمال التي تتم بواسطة هذا العقل، هي أعمال عقلانية. ولذلك يعبِّر ثامسطيوس عن عمل العقل الفعال بعبارة قصيرة ورائعة: «وبه

اكتب ما اكتب»[١].

هناك طريق ثالث يتحدث عن الارتباط بين العقل الفعال والعقل الهيولاني، على اساس التقابل بين القوة والفعل، فيقال فيه: القوة من حيث هي قوة، تجد معناها من خلال التضايف مع الفعل. ومع افتراض تحقق التضايف بين القوة والفعل والاعتراف بأنّ العقل الهيولاني عقل بالقوة، فلابد من الاعتراف بوجود عقل بالفعل لا تنفذ اليه القوة قط. وليس بوسعنا في مثل هذه الحال التحدث عن العقل بالملكة او نضعه في مقابل العقل بالقوة، لأنّ العقل بالملكة هو بالقوة من جهة، وبالفعل من جهة اخرى، بينما العقل الهيولاني هو بالقوة من جميع الجهات.

لابد ان نشير أيضاً الى انه لا يمكن إنكار جهة القوة في العقل بالملكة، لأنّ العقل بالملكة عبارة عن ادراك نظري لا غير. والامر المعقول النظري الذي يشير الى صورة مادية، لابد ان يُطرح كأمر بالقوة. والصورة المادية الموجودة في الخارج، مثلما هي بالقوة من حيث المعقولية، كذلك هي بالفعل من حيث المحسوسية. اي ان المحسوس بالفعل عبارة عن معقول بالقوة ايضاً. ولهذا السبب يعتقد البعض انّ الحس من حيث هو بالفعل، اشرف وأفضل من العقل بالقوة. ولكن يمكن ان يقال من جانب آخر انّ العقل وإن كان بالقوة، لكنه يتفوق عموماً ومن جميع الجهات على الحواس الظاهرية، لأنّ دائرة شموله واسعة بحيث يطلق على ما لا نهاية من الأفراد، رغم انّ عدم تناهي الافراد يمكن ان يُعدّ في المعنى الكلي، امراً بالقوة.

طبقاً لهذا التقرير يُعدّ العلم الكلي علماً بالقوة، ويعد معلومه معلوماً بالقوة ايضاً. فحينما يحكم الانسان بأنّ زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين، لا يعني مثلثاً بعينه، وإنما هو كلي بحيث تُعدّ مصاديقه المتعددة اللا متناهية،

---

١ ـ ابن رشد، فيلسوف قرطبة، ص ١٨٢.

معلومة بالقوة. ويُعدّ هذا الحكم حكماً عقلياً. فالمثلث معلوم من حيث هو مثلث لا من حيث انه مثلث معلوم ومحدد.

يبدو ان الطريق الثالث قريب من موقف ابن رشد في معنى الكلي والادراك العقلي، ففي هذا الطريق يُعدّ ادراك الكلي علماً بالقوة، كما يُعد معلومه معلوماً بالقوة ايضاً، وهذا هو ذات الشيء الذي يهتم به فيلسوف قرطبة، حينما يعتقد بأنّ غير المتناهي عبارة عن امر بالقوة.

طبعاً لا يمكن القول عن يقين بأنّ ابن رشد لا يؤمن بوجود الكلي بالفعل، لأنه يقول في المقالة الملحقة بتلخيص كتاب النفس: «ولذلك ليس ايضاً اتصالنا بالعقل الفعال شيئاً غير ان ندرك بالفعل شيئاً مجرداً بالكلية مثل ما ندركه بالحس. واذا كان هذا كله كما وصفناه، فالذي العقل الهيولاني بالذات وبما هو عقل هو ان يعقل ما هو في نفسه عقل بالفعل»[١].

اذن يرى ابن رشد ان اتصالنا بالعقل الفعال ـ الذي هو موجود مجرد وكلي ـ يتم بالفعل، كما انّ معلومنا عبارة عن شيء بالفعل ايضاً. وعليه فالعقل الهيولاني يتعقل في مقام الذات ومن حيث هو عقل، شيئاً يعد بحد ذاته عقلاً بالفعل. ويستند الى كلام ثامسطيوس الذي يقول: حينما يتعقل العقل الهيولاني شيئاً ليس عقلاً بحد ذاته، فمن الأجدر به ان يتعقل شيئاً هو عقل في حد ذاته.

هكذا نرى ان ابن رشد يتحدث عن حالة القوة التي عليها الكلي من جانب آخر. ولاريب في ان من الصعب الجمع بين هذين الرأيين، لذلك ليس اعتباطاً لو قيل انّ موقف ابن رشد ازاء العقل وكيفية ادراك الكلي لا يخلو من الغموض والاضطراب. ولاشك في انّ الاضطراب في هذا الموقف سيترك تأثيره السلبي على رأيه في بعض القضايا الاخرى، مثل تجرد النفس وكيفية المعاد والمبعث.

---

١ ـ نفس المصدر، ص ١٨٥.

سبق ان ذكرنا انّ علاقة الكلي بافراده هي بالشكل الذي لا يـمكن مـعه التحدث عن عدد معين للأفراد. وعليه يمكن ان يتسع عدد افراد الكلي الى ما لا نهاية. وفي مثل هذه الحال يواجه معنى الكلي وتحققه مشكلة في عـالم الخارج. وتنشأ هذه المشكلة من الأمر التالي: هل الأمر غير المتناهي موجود بالقوة دائماً ام انه يمكن ان يتحقق بالفعل ايضاً؟

لاشك في انّ هذا التساؤل قديم جداً. وقد اثيرت في القرن الخامس قبل ميلاد زينون الايلي[١] بعض الألغاز المعقدة حول الفكر اللا متناهي. ويعتقد زينون انّ ادراكنا للزمان والحركة نوع من الوهم والخيال. ويرى ان الحركة إما غير ممكنة اساساً، او انها بحاجة الى لا نهائية الزمان. ومن أشهر حججه على بطلان الحركة: الملعب، وأخيل والسلحفاة، والصفوف المتحركة.

يقول زينون انّ العدّاء لا يستطيع ان يقطع ميدان العدو، لأنه ينبغي عليه ان يقطع نصف جميع المسافة اولاً، ثم الربع الآخر، ثم الثمن وهكذا الى مـا لا نهاية. فالكسور المتبقية تقترب من الصفر لكنها لن تصل الى الصفر قط، لأنّ هذا التوالي غير متناه. فبموجب هذا المنطق لن يصل هذا العداء المسكين الى النهاية قط لأنه من اجل ان يصل الى اية نقطة وراء خط البداية لابـد له ان يصل الى نقطة منتصف الطريق، والتي تستلزم الوصول الى نقطة الربع، ثم نقطة الثمن وهكذا الى ما لا نهاية.

ومن أشهر الغاز رينون، لغزه المعروف بـ «أخيل والسلحفاة» حيث يقول زينون انّ العداء اليوناني المعروف «أخيل» لن يستطيع ان يلحق بـالسلحفاة قط، لأنه حينما يصل الى النقطة التي تحركت منها السلحفاة، تكون السلحفاة قد تحركت مسافة اخرى وبلغت نقطة جديدة، وحينما يصل اخيل الى هذه النقطة الاخرى، تكون السلحفاة قد تحركت الى نقطة جديدة وهكذا.

1_ Zeno of Elea (fl. 5th Century B.C.)

هناك نقاشات طويلة حول ألغاز زينون، وقد ساعد على بقائها، تناولها من قبل ارسطو. فيميز أرسطو بين اللا متناهي بالفعل واللا متناهي بالقوة ويقول بأننا نستطيع ان نضفي المعنى على اللا متناهي بالقوة فقط. وعلى هذا الاساس فمعنى أنّ مسافة ميدان السباق ـ مثلاً ـ قابلة للتقسيم الى ما لا نهاية، هو انّ هذه المسافة يمكن تقسيمها الى ما لا نهاية من الناحية النظرية فقط، ولا يتحقق ذلك عملياً. أي ان مسافة الميدان تنقسم الى ما لا نهاية بالقوة، لكنها لا تنقسم الى ما لا نهاية بالفعل.

انّ مفهوم اللا تناهي مكان مثاراً في إطار هذا التضاد، الى ان جاء الرياضي الألماني جورج كانتور[١] في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فتحدث عن اللا تناهي بلغة قابلة للفهم. فأشار الى ما ذهب اليه ارسطو في هذا المجال وقال: انّ غير المتناهي ليس موجوداً بالقوة فحسب، وانما هو موجود بالفعل ايضاً. وعبّر كذلك عن اعتقاده بأنه استطاع إثبات إمكان تعامل الرياضيات مع غير المتناهي بالفعل. والحقيقة انّ هذا المذهب لديه ألغازه الخاصة التي أوضح أحدها الفيلسوف الانجليزي براتراند راسل[٢].

لقد بحث راسل أحد مضامين رواية الكاتب «لورنس ستيرن»[٣] التي عنوانها «حياة وأفكار تريسترام شاندي النبيل»[٤]. ففي هذه الرواية امضى «شاندي» سنتين في كتابة اليومين الأولين من حياته، وكان يخشى الّا يتم كتابة قصة حياته اذا ظل يكتب بهذه الطريقة البطيئة. ويستخدم «كانتور» الرياضيات للبرهنة على انّ «شاندي» سيكتب كلّ ايام حياته إذا ظل حياً الى

1_ Cantor, Georg (1845 - 1918)

2_ Russell, Bertrand (1872 - 1970)

3_ Stern, Laurence (1713 - 1768)

4_ The Life and Opinious of Tristram Shandy Gentelman

الأبد[١].

اذن يمكن ادراك انّ كون الاشياء غير المتناهية بالفعل ام بـالقوة، لازالت من القضايا المعقدة رغم مرور قرون متمادية على طرحها من قـبل زيـنون الايلي، وشغلت اهتمام الكثير من الفلاسفة والمفكرين مثل كـانتور وراسـل وغيرهما. ولا زالت طريقة ارسطو لحل ألغاز زينون الايلي ذات اهمية حتى يومنا هذا. فيلتفت ارسطو الى مسألة القوة والفعل لحل إشكالية مـا يـتصل بالأمر غير المتناهي، ويقترب من خلال تسليط الضوء على هذه الفكرة، من حل الكثير من المسائل الفلسفية.

ابن رشد الذي يعتبر نفسه شارحاً لأفكار ارسطو، يستند كذلك الى مسألة القوة والفعل، على صعيد العقل وموضوع الكلي وارتباطه بما لا يتناهى من الأفراد، ويعتقد بتحقق غير المتناهي بالقوة والمشكلة الكبرى التـي تـواجـه ارسطو وابن رشد هي: هل يمكن للعقل ان يفارق الجسم المادي بشكل كلي وفي جميع شؤون الحياة؟ واذا كان بالامكان ذلك، فهل تختص هذه المفارقة بالعقل فقط ام يمكن ان تصدق على سائر قوى النفس الادراكية؟

ليست هناك اجابة واحدة على هذا التساؤل، كما انّ رأي ابن رشد غـير واضح في هذا المضمار. ولاشك في انّ عدم تماثل اقوال ابن رشد، يكشف عن عدم وضوح رأي ارسطو في هذا الباب ايضاً. ويـلاحظ وجـود تـباين اساسي بين اولئك الذين شرحوا افكار ارسطو. فما جاء في آثار الاسكندر الافروديسي، يختلف عما ورد في كتابات شامسطيوس. واذا كان بالامكان التحدث عن افكار هذين الفيلسوفين كمذهبين فلسفيين، فلابد ان ندرك ايضاً انّ هناك حركات فكرية عديدة غير متماثلة قد ظهرت من خـلال التـوفيق

١ـ للاطـــلاع عـــلى تـــفاصيل ذلك راجـع: فـتغنشتاين، وبـوبر، وقـصة سـيخ بخاري، ديفيد ادموندز وجون آيدينو، ترجمة حسن كامشاد، طهران، ٢٠٠٤.

والجمع بين افكار هذين المذهبين. ولا ينبغي ضمن هذا الاطار تجاهل الموقف الفكري لثاوفراسطوس[١]، إذ تحظى أفكاره بأهمية كبيرة جداً في دراسة تاريخ العقل بالقوة واتصاله بالعقل بالفعل.

اذن مسألة القوة والفعل، من المسائل الأساسية المهمة التي اثيرت في فلسفة ارسطو وشكلت أساساً لعدد من المسائل والقضايا الاخرى. ويقترب حل مشكلة ما يتصل بغير المتناهي، على اساس هذه المسألة، من نهايته.

قلنا انّ ابن رشد استند الى لا تناهي افراد الكلي، على اساس تقسيم العقل الى بالفعل وبالقوة. اي انه وجد حلّ مشكلة اللا تناهي، في الشيء بالقوة. فمن اجل ان يتصف الشيء بالقوة بأية فعلية، لابد ان لا تكون لديه اية فعلية، كالهواء الذي لابد ان يكون خالياً من اية رائحة من اجل ان ينقل الرائحة الطيبة وغير الطيبة الى المشام. واذا كان هذا الكلام صادقاً على الامور المحسوسة، فمن الأَولى ان يصدق على الامور المعقولة.

فالعقل بالقوة، بمثابة لوحة بيضاء مستعدة لاستقبال اي رسم وصورة. ولكن ثمة سؤال لابد من الاجابة عليه وهو: اذا كان العقل الهيولاني عبارة عن قوة، فما هو الشيء الذي بمقدوره ان يكون موضوع هذه القوة او حاملها؟

طبعاً ليس من السهل الاجابة على هذا السؤال، ولم يتحدث المجيبون عليه بطريقة واحدة. فالبعض يرى انّ العقل هو موضوع او حامل العقل بالقوة. لكنّ هذا العقل يفتقد في مرحلة من مراحله لأية صورة معقولة. وبما انه ليست لديه اية فعلية فيمكن تسميته بالعقل الهيولاني. ويتم اطلاق عنوان الهيولاني على العقل في هذه المرحلة، على سبيل التشبيه لأنّ الخلو من اية صورة معقولة، شبيه بالهيولى الاولى المجردة والخالية من اية صورة فعلية في

1_ Theophrastus (C. 370 - C. 286 B.C.)

عالم الاجسام والمحسوسات.

يصف الحكيم السبزواري الذي يعتبر نفسه وارث افكار ابن سينا وصدر المتألهين الشيرازي، الاستعداد الاولي لادراك الانسان بالعقل الهيولاني، ثم يتحدث بعد ذلك عن «العقل بالملكة» و «العقل بالفعل»، ويقول بأنّ العقل بالملكة يقف في مقابل عدم العقل[1]. ويمكن على هذا الضوء القول بأنّ التقابل بين العقل الهيولاني والعقل بالملكة، من نوع التقابل بين العدم والملكة. ومعنى هذا الكلام هو انّ العقل بالقوة عبارة عن عدم العقل، ولكنه عدم غير مطلق، وانما هو عدم وجود العقل في موضع تجدر به العقلانية.

يدلل ذكر العقل بالملكة في آثار العديد من الفلاسفة المسلمين، ووقوعه بعد العقل الهيولاني، على انّ العقل بالقوة عند هؤلاء الفلاسفة، نوع من الإمكان الذي يمكن ان يتزين بأية فعلية وصورة عن طريق المعرفة، ولذلك يُعدّ اساس حرية الانسان. وليس جزافاً لو قيل انّ العقل بالقوة عبارة عن لا شيء لكنه في نفس الوقت شرط لأي شيء في الانسان.

طبعاً يفكر ابن رشد بطريقة اخرى، ويرفض في بعض مراحله الفكرية، ان يكون العقل موضوعاً للعقل بالقوة، لأنّ ذلك يستلزم ان يكون الشيء الواحد، بالقوة وبالفعل، وهذا محال. بتعبير أدق: اذا كان موضوع العقل الهيولاني هو العقل لا غير، يلزم ان يكون القابل مقبولاً ايضاً، او ان يُعدّ المقبول من أفعال القابل، وهذا محال ايضاً.

يعتقد ابن رشد انّ ثامسطيوس وابن سينا يعتقدان انّ موضوع العقل بالقوة، هو العقل نفسه لا غير، ولذلك يقعان في فخ المحال. ويقول بأنّ الجمع بين افكار افلاطون وأرسطو يؤدي الى هذه النتيجة. فافلاطون يعتبر «المُثُل العقلية» أزلية وتتحقق خارج دائرة النفس الناطقة، بينما يعتقد ارسطو انّ

---

١ ـ شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ٣٠٦.

الامر المعقول يتكوّن في الزمان، ويخرج من مرحلة القوة الى مرحلة الفعل. ويرى ابن رشد ان التوفيق بين رأي هذين الفيلسوفين، يوقع في فخ التناقض، لأنّ كلاً منهما لديه نظام فكري خاص لا ينسجم مع الآخر، لذلك من غير الممكن التوفيق يبن هذين النظامين الفكريين.

من يؤمن بأزلية العقل لا يستطيع التفكير بالاستعداد المادي او يعتبره علة لظهور العقل. ولكن لو وافقنا على ظهور العقل في مهد الزمان، ويصل من القوة الى الفعل على اساس نوع من التغيير، فلابد من التحدث عن الاستعداد المسبق والموضوع الحامل لهذا الاستعداد. لذلك يتحدث ابن رشد بطريقة اخرى تختلف عما تحدث به ثامسطيوس وابن سينا، سيما وانه قد اهتم بما ذهب اليه ابن باجه بهذا الشأن ورآه اقل إشكالاً مما ذهب اليه غيره. فابن باجه يولي اهمية كبيرة لقوة الخيال ويعتبرها موضوع العقل الهيولاني. ويمكن تفسير كلام ابن باجه على ثلاثة وجوه:

لربما يقال في الوجه الاول انّ الخيال في الانسان موضوع مستعد كي تكون المعاني الموجودة فيه، معقولة بالفعل.

ويقال في الوجه الثاني انّ الخيال هو القوة الوحيدة التي يمكن ان تُعدّ موضوع الامور المعقولة.

ويقال في الوجه الثالث انّ الخيال موضوع لديه الاستعداد لاستقبال قوة العقل الهيولاني.

وفي جميع هذه الوجوه، لابد من الالتفات الى فكرة أساسية وهي انّ العقل الهيولاني ليس جزءاً من اجزاء الخيال، ولا يُعدّ من الامور المنضمة اليه، وإنما نسبته الى الخيال كنسبة الشيء بالفعل الى الشيء بالقوة، بل انه حيثية من حيثياته. والالتفات الى هذه الفكرة بمقدوره ان ينقذ الانسان من الوقوع في مخمصة إشكالية كبيرة لأنه اذا كان العقل الهيولاني جزءاً من أجزاء الخيال او امراً منضماً اليه، لاستلزم ان يكون الامر القابل أمراً مقبولاً، ومن المعلوم انّ

من غير المعقول اتحاد القابل والمقبول.

يمكن هاهنا استخدام عبارة اخرى، فنقول انسجاماً مع ابن رشد ان الصور الخيالية، تُعدّ من شروط وجود العقل الهيولاني، لكنها لا تتدخل في قبول المعقولات. اي انّ الصور الخيالية تلعب دوراً اساسياً في خروج العقل من مرحلة القوة الى مقام الفعل، لكنها لا تلعب اي دور في استقبال العقل للامور المعقولة، إذ في غير ذلك تختلط المعقولات بالمحسوسات، ويعجز العقل عن ادراك الكليات بالطريقة التي تتحقق بها في عالم الكليات.

يرى البعض انّ هذا الكلام شبيه بما ذهب اليه الاسكندر الافروديسي لأنه يعتقد ايضاً انّ الصورة من شروط وجود العقل، ولا يقول بأي دور لها في قبول المعقولات[١].

وليس ابن رشد هو الوحيد الذي تأثر بابن باجه في موضوع الخيال ودوره، وانما نجد انّ العارف الكبير محيي الدين بن عربي، لم يخرج عن دائرة تأثير أفكار هذا الفيلسوف ذي التفكير العميق. والذين لديهم معرفة بشتى آثار ابن عربي يعلمون جيداً مدى الأهمية الكبرى التي يوليها هذا العارف الكبير للخيال ودائرة وجوده الواسعة.

لا نريد التحدث عن سعة دائرة عالم الخيال ولا دراسة كلمات ابن عربي البديعة في هذا المجال، ونكتفي بالاشارة الى انّ دور ابن باجة في هذه المسألة كان اساسياً ومهماً ولا ينبغي تجاهله. وقد اهتم ابن رشد ايضاً بالخيال وصلته بالعقل الهيولاني. ورغم ذلك يجب الّا يغرب عن بالنا بأنّ الاصول الفكرية لابن رشد لا تنسجم مع فكرة ان يكون الخيال موضوعاً للعقل الهيولاني.

---

١ ـ إشكالية العقل عند ابن رشد، محمد المصباحي، المركز الثقافي بالدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٨، ص ٥٠.

يؤمن ابن رشد بتجرد العقل وتفوقه على النفس. واذا كان الامر كذلك كيف يمكن الاعتراف بجواز حلول استعداد العقل في الخيال، بينما يُعدّ الخيال قوة من قوى النفس، كما ان النفس متحدة بالجسم؟

الحقيقة هي ان ابن رشد لا يستطيع ان ينسجم مع ما ذهب اليه ابن باجه بشأن الخيال وارتباطه بالعقل الهيولاني، لأنّ ابن رشد يعتقد ان ارتباط الخيال بالعقل ليس من نمط ارتباط القابل بالمقبول. اي انّ صلة الخيال بالعقل ليست على غرار صلة العين بالرؤية او النظر، وإنما هذه الصلة هي من نمط اتصال المحرك بالمتحرك او المحسوس بالاحساس.

الإشكالية الاخرى هي: اذا كان الخيال موضوعاً للعقل الهيولاني، فلابد من القول ان العقل يتميز في هذه المرحلة بصورة خاصة. لكننا نعلم من جانب آخر انّ العقل اذا كان يتميز بصورة خاصة، سيواجه صعوبة في ادراك المعنى الكلي، لأنّ الطبيعة الاولى للعقل في مرحلة القوة هي الخلو من اي تعيّن وصورة.

يمكن القول إجمالاً انّ الخيال لا يمكن ان يكون بالنسبة للمعقولات، شيئاً بالقوة او موضوع الشيء بالقوة. ويمكن ان نقول في تأييد هذا القول انّ معنى لونٍ ما تمّ ادراكه، لا يمكن ان يُنظَر اليه بمثابة كمال اللون بالقوة، وإنما يُعدّ كمال قوة بصر الانسان. وعن هذا الطريق نستطيع ان ندرك انّ الموضوع الذي يبلغ كماله في المعقولات، ليس معنى خيالياً كي يصبح موضوع العفل بالقوة، وإنما هو ذلك الشيء الذي يمكن تسميته بالعقل الهيولاني. فحينما نتحدث عن اللون بالفعل واللون بالقوة، نعني انّ اللون حينما يُدرَك يكون قد بلغ كماله، لكنّ هذا الكمال كمال قوة البصر ولا نستطيع اعتباره كمال اللون بالقوة. كذلك يعد ادراك المعقولات كمالاً للعقل ولا نستطيع عدّه كمال معنى الخيال.

اضافة الى ما سبق لا يجب تجاهل الأمر التالي ايضاً وهو انّ الاستعداد

الكامن في معنى الخيال كي يقع معقولاً، يختلف عن استعداد العقل الهيولاني، لأنّ الاستعداد الكامن في معنى الخيال يُعدّ مبدأ محركاً، بينما يُعدّ استعداد العقل الهيولاني نوعاً من التهيؤ للحركة والقبول. ومن الواضح انّ الحركة غير المحرك، والقبول غير الفعل.

على اية حال، بالرغم من العمق الفكري الذي يتميز به ابن باجه، الا انه يخلط بين الاستعداد الخيالي والاستعداد العقلي. وما يذهب اليه هذا الفيلسوف بشأن الخيال وموضوعيته للعقل الهيولاني، لا ينسجم مع اصل ميتافيزيقي مهم. فبمقتضى هذا الأصل يُعدّ كل ما هو قابل، شيئاً بالقوة دائماً، ولو تحققت له الفعلية، ففعليته عرضية. وبالمقابل فالمقبول يُعدّ شيئاً بالفعل دائماً ولو ظهر بالقوة في يوم ما، فقوته عرضية ايضاً[١].

مما سبق يمكن التوصل الى النتيجة التالية وهي انّ الجسم والصورة التي تنطبق معه، لا يمكن ان يؤلف موضوع الاستعداد العقلي، كما ليس بوسع الصورة الخيالية ان تشكل موضوع هذا الاستعداد. ولاشك في انّ هذا الموقف الفكري قد جعل الباحثين يواجهون لوناً من الابهام والاضطراب. ولم يكن ابن رشد بمنأى عن هذا الابهام الذي يمكن ملاحظته في كلماته بوضوح.

ابن رشد كفيلسوف، يجب عليه ان يجيب على السؤال التالي: ما هو موضوع ما يدعوه بالاستعداد العقلي؟ فالاستعداد العقلي ومثل اي استعداد آخر، بحاجة الى موضوع، ولا يصح الحديث عن اي استعداد من دون موضوع.

من اجل ان يجيب ابن رشد على هذا السؤال، نراه يفكر بطريقة اخرى. فيتمسك في كتاب النفس، بنمط من الشبه والتماثل بين عالمي المحسوسات والمعقولات، ويرى صدق حكم العالم المادي على العالم العقلي. وعلى ضوء

١ـ المصدر السابق، ص ٥٢ ـ ٥٤.

هذا الشبه الملاحظ بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات يمكن القول: مثلما تقسم الموجودات في عالم المحسوسات الى صورة ومادة، كذلك تقسم موجودات عالم العقل والمعقول ايضاً. اي انّ اي معقول، لديه منشآن احدهما بمثابة صورة والآخر بمثابة مادة. واذا كانت المادة الاولى تمثل موضوع الاستعداد على صعيد الموجودات والامور المحسوسة، وتُعدّ مصدراً لأي تغيير وتعدد، فيلزم على صعيد المعقولات وجود عنصر أولي كي يقع موضوعاً لهذه المعقولات.

بتعبير آخر: مثلما يجب ان يكون هناك حامل لقوة او إمكان الاشياء المادية يدعى الجوهر بالقوة، كذلك يجب ان يكون لإمكان الامور المعقولة جوهر بالقوة ايضاً يفسّر تعاقب وترتب العقول. ويكتسب هذا الموضوع اهمية أكبر في المعقولات المتصلة بالرياضيات والشؤون التعليمية. وأشار أرسطو الى هذه المسألة بالذات وتحدث بصراحة عن قضايا التعليم. ورأى وجود تماثل بين الكائنات الطبيعية والكائنات الرياضية، وحدّد التفاوت بينها عن طريق العنصر المحسوس فيالطبيعيات والعنصر غير المحسوس في الرياضيات. واستند ابن رشد الى كلام أرسطو ايضاً وسعى كي يكون لديه موقف في تفسير معنى العقل الهيولاني او ما يمكن ان يسمى بـ «المادة العقلية»[١]. ولا ريب في انّ هذا العمل ليس بالأمر السهل، ومن الصعب التحدث بوضوح عن المادة العقلية او العقل الهيولاني.

ذكرنا بأنّ ابن رشد يستند الى عنوان القابلية المطلقة في ايضاح معنى العقل الهيولاني، لكنه يصر على الأمر التالي ايضاً وهو انّ القابلية المطلقة ليست معنى عدمياً، وانما تشير الى مفهوم لو نُظر اليه من زاوية الفعلية لظهر انه «لا شيء»، بينما لو نُظر اليه من زاوية الوجود لظهر انه واقع ليس بمقدور

---

١ ـ نفس المصدر.

احد إنكاره. وهذه القابلية المطلقة التي يمكن ان تتفعّل الى ما لا نهاية، هي المادة الاولى او الهيولى.

ورغم ذلك هناك سؤال من الصعب الاجابة عليه وهو: اذا عُدّت المادة الاولى قابلية مطلقة، وكان بمقدور القابلية المطلقة ان تتفعّل الى ما لا نهاية، فكيف يمكن معرفة التباين بين «العقل الهيولاني» و «هيولى عالم المحسوسات»؟ وكيف يمكن تمييز كل منهما عن الآخر؟ ويمكن إثارة هذا التساؤل بطريقة أخرى: الا يُعدّ الحديث عن العقل الهيولاني حديثاً متناقضاً؟ فالعقل من حيث هو عقل لا ينسجم مع المادة او الهيولى، كما انّ المادة او الهيولى من حيث هي مادة لا تنسجم مع العقل. اذن فالذي يتحدث عن العقل الهيولاني إما يقرّب عالم العقل الى عالم المادة، او يقرّب عالم المادة الى عالم العقل. ويبدو انّ الاسكندر الافروديسي، أحد اولئك الذين قرّبوا العقل الى المادة او الهيولى، فاستطاع التحدث بهذه الطريقة عن العقل الهيولاني، بينما قرب ابن رشد المادة او الهيولى الى العقل فاستطاع عن هذا الطريق التحدث عن العقل الهيولاني ايضاً.

لا يفكر أي شيء، من دون العقل الفعال

تحدث الفيلسوف اليوناني الكبير أرسطو عن ماهية العقل وطبيعة اتصاله بالنفس، بطريقة ليس من السهل فهمها حتى انّ شرّاحه تضاربوا في شرح ما ذهب اليه في هذا الحقل. فتذهب بعض التفاسير الى القول بأنّ العقل الفعال شرط ضروري للتفكير، ولا يتحقق اي تفكير من دون نشاط هذا العقل. واذا سلّمنا بأنّ العقل هو المبدأ الصوري والفاعلي للتفكير، فلابد من الاعتراف ايضاً بأنّ هذا المبدأ يؤثر في العقل المنفعل الذي هو بمثابة مادته المرنة. ويتمثل تأثير العقل الفعال على العقل المنفعل، في ارتسام صورة الاشياء القابلة للمعرفة والتفكير في هذا العقل. ويشبّه ارسطو تأثير العقل الفعال على تفكير الانسان بتأثير النور.

لا يخفى على اهل البصيرة انّ «النور»، يحول الألوان من حالة القوة الى حالة الفعل فيجعلها قابلة للرؤية. و «العقل الفعال» هو الآخر يفعّل المعقولات بالقوة، ويُخرجها الى ميدان الظهور. والحقيقة هي انّ هذا، مجرد تشبيه لا غير، ومن الممكن ان لا ينطبق التشبيه على جميع الجهات. فالنور عبارة عن واسطة بين الرائي والمرئي دائماً، بينما لا يلعب العقل الفعال دور الواسطة في التفكير. ولو كان ارسطو قد استخدم كلمة «النار» بدلاً من كلمة «النور» لكان ابلغ في ايصال الفكرة. ويبدو انّ القول بالتشابه بين «النور» و «العقل الفعال»

قد أُخذ من افلاطون الذي كان قد شبّه الخير بالشمس. فالخير لا يتميز بأي معنى صحيح من دون العقل. وتأثر أرسطو بافلاطون ليس بالشيء الذي يمكن نكرانه.

الرجوع الى تاريخ الفلسفة يشير الى انّ أرسطو كان يتحدث خلال سني شبابه مثل سائر اعضاء أكاديمية افلاطون، ولم يكن بعيداً عن الافكار العرفانية. ثم اخذ يبتعد عن هذا النمط الفكري تدريجياً حتى انه اخذ يتحرك خلافاً لأفكار استاذه. وكان يميل كثيراً لعلم الأحياء، ولذلك اخذ يفكر بطريقة اخرى في مجال صلة النفس بالجسم. وفي هذه المرحلة من حياته ابتعد عن استاذه بشكل واضح وأخذ يدرس النفس الناطقة ويتفحصها بالطريقة التي يدرس فيها المهندس الأشكال الرياضية ويتفحصها. فالمهندس لا يتعامل مع المفهوم الكلي للشكل الرياضي ولا يتحدث عن ماهيته، وانما يركز قبل كل شيء على انواع الشكل وينطلق من الامور البسيطة الى الامور المركبة والمعقدة. ومع ذلك لا ينبغي ان نتصور بأنَّ ارسطو ينظر الى النفس الناطقة وكأنها عبارة عن تركيب مجموع أجزاء الجسم، وانما يؤمن ايماناً عميقاً بالجانب الجوهري للنفس الناطقة ويعتبرها العلة الصورية والغائية لمادة الجسم.

لاشك في ان مسألة «العلة الصورية» و «العلة الغائية»، تُعدّ من الاصول المسلَّم بها في فلسفة أرسطو، وتلعب دوراً مهماً في جميع مباحثه الفلسفية. ويُعدّ وفاء ارسطو لما يدعى بالصورة والغاية، عقبة كبرى في طريق الابتعاد عن افلاطون. ويحظى الاعتقاد بالغاية والصورة في مضمار العقل، بأهمية أكبر، ويلعب دوراً واضحاً في اقتراب ارسطو من افلاطون. وفي ظل هذا النمط الفكري، تتقدم الصورة على المادة، والفعل على القوة، ويؤخَذ بالمبدأ التالي وهو انّ الشيء بالقوة لابد ان يخرج الى مقام الفعل بتأثير فعلية مقدمة عليه. لذلك يكتسب العقل الفعال اهمية اساسية باعتباره فعلية محضة تتحد

مع الامور المعقولة.

اذن لا ينبغي لأحد انْ يتصور انّ ارسطو يعتمد في علم النفس وعلم الأحياء، على الادراكات الحسية ويفكر على أساس اصالة الحسن فقط، لأنه يؤمن بأنّ النفس الناطقة تمثل صورة البدن، وأنّ العقل يمثل صورة النفس الناطقة.

اذن بما انّ الصورة متقدمة على المادة، والفعلية متقدمة على القوة، يمكن القول بسهولة انّ العقل هو الذي يستقطب النفس والقوة النفسانية، بدءاً بالاحساس وانتهاءً بالتخيل، فتنجذب النفس نتيجةً لذلك بشوق نحو العقل دائماً.

يرى بعض الباحثين ان الجزء الثالث من كتاب النفس الذي يتناول العقل، هو عبارة عن تراث افلاطوني استورثه ارسطو، وانه يغاير سائر اجزاء هذا الكتاب الذي يقوم على اساس المنهج والتجربة والعلوم الطبيعية. والجملة الأخيرة من الفصل الخامس من الجزء الثالث من كتاب النفس، تدل أكثر من اي كلام آخر لأرسطو، على الأهمية الأساسية للعقل الفعال. وعلى ضوء هذه الجملة الواضحة المحددة، قال بعض الشراح: «لا يفكر أي شيء من دون العقل الفعال».

يتطرق «ويليام ديفيد روس»[١] ـ الباحث الارسطي المعروف ـ الى شتى الآراء والأفكار التي قيلت في هذا الشأن، ثم يعبّر عن رأيه بالطريقة التي ذُكرت هنا[٢]. وسبق ان ذكرنا بأنّ ارسطو استعان بالتشبيه لتبيان كيفية تأثير العقل الفعال، فقال بأن تأثير العقل الفعال على العقل الهيولاني كتأثير الضوء

1_ Ross William David (1877 - 1971)

٢ ـ العقل في الحكمة المشائية منذ أرسطو وحتى ابن سينا، علي مراد داودي، اصدارات دهخدا، ١٩٧٠، ص ١٠٣.

على اللون. لكنّ هذا الفيلسوف استعان بتشبيه آخر ايضاً لايضاح طريقة عمل العقل الفعال، فشبّه عمله بتأثير الصناعة على المادة. ويتمثل هذا التأثير في انّ المادة التي لديها الاستعداد لقبول صورة الشيء الصناعي، تتغير بحيث يتحول استعدادها الى فعلية، وتنطبق عليها الصورة المطلوبة.

لاشك في انّ ما هو مشترك بين هذين النوعين من التشبيه هو انّ العقل الفعال، لديه وجود بالفعل وخارجي، وانه يختلف عن العقل المنفعل. ومع ذلك فقد سلك بعض اتباع ارسطو طريقاً آخر فقالوا بأنّ العقل الفعال في نظر أرسطو هو ذلك العقل الذي يُعدّ العقل المنفعل جانباً آخر منه.

ويقول انصار وحدة العقل بأنّ قبول عقلين متمايزين ومختلفين، يؤدي الى زوال عمل المعرفة الواحد البسيط الذي يرى ارسطو انه غير قابل للانقسام، وظهور جوهرين مختلفين للعقل لا يُعلم كيف ينسجمان مع الصورة الانسانية التي لا تكون أكثر من واحدة. اذن لابد من القول بأنّ «العقل المنفعل» و «العقل الفعال» ليس بمقدور اي منهما ان يكون عقلاً، وإنما يقوم كلاهما وفي مقام واحد بإظهار العقل الانساني. اي انهما جانبان لجوهر واحد، يتحدان من حيث الوجود ويختلفان من حيث العمل. ولابد ان نشير الى انّ ما يذهب اليه انصار وحدة العقل، يبدو معقولاً من جانب، ويعاني من إشكال جوهري من جانب آخر. ويتلخص هذا الإشكال في الأمر التالي: كيف يمكن ان يكون الأمر الواحد اثنين في مقام العمل، ويسلك سلوك الفاعل والقابل في وقت واحد؟

لاريب في انّ الفعلية شيء والقابلية شيء آخر، وليس بوسع الفاعل ان يكون قابلاً ايضاً. وما يمكن ان يضفي المعقولية على كلام هؤلاء، القول بأنّ العقل واحد من حيث الوجود، لكنّ وجوده يختلف من حيث المراتب، فيكون لكل مرتبة من مراتبه تأثير خاص.

طبعاً حينما يدور الحديث حول وحدة الوجود واختلاف المراتب، لابد

من الأخذ بمبدأ «التشكيك في الوجود». ويُلاحظ الحديث عن التشكيك في الوجود في آثار كثير من الفلاسفة، لكننا قلما نجد فيلسوفاً تحدث عنه بوضوح وصراحة كصدر المتألهين الشيرازي.

اذن فالعقل الفعال يختلف عن العقل الهيولاني، والبون بين الاثنين شاسع جداً، لأنّ الفاعلية تمثل جانباً من الوجود الذي يقع في منتهى البعد عن القابلية. ومع كذلك يشترك هذان العقلان في امر واحد هو ابتعادهما عن اي اختلاط مادي او أداة جسمانية.

طبعاً انّ ما يُبعد العقل الفعال عن المادة والامور الجسمانية، يختلف عن ذلك الشيء الذي يُبعد العقل الهيولاني عن الامور الجسمانية. فالعقل الفعال فعل بالذات وصورة محضة ولذلك لا يختلط بالبدن، كذلك ليس بوسع العقل الهيولاني الاتصاف بجانب جسماني لأنه لا يتميز بأي تعيّن.

وعلى هذا الضوء يرى بعض شرّاح أرسطو انّ هذا الفيلسوف مثلما يعتبر العقل الفعال غير منفعل، كذلك لا يؤمن بانفعال العقل الهيولاني. اي انه يرى: بما انّ العقل الفعال ليس لديه اية صيرورة وتغيير، فانه لا ينفعل. كذلك بما انّ العقل الهيولاني قابلية محضة، فانه غير قابل للانفعال ايضاً. وعليه تُعدّ لا انفعالية العقل الهيولاني ذات جانب سلبي، وأنها شبيهة بلا انفعالية اللوح البسيط غير المكتوب عليه بشيء.

وهكذا، ليس من باب الاعتباط لو قلنا بأنّ العقل الهيولاني غير منفعل بواسطة عدم التعين، وانّ العقل الفعال غير قابل للانفعال لأنه فعل محض. وفي ظل هذا الوضع، لابد من ادراك الامر التالي وهو انّ علينا الا نستخدم مفردة «منفعل» بدلاً من مفردة «قابل»، والّا نخلط بين المفردتين. اذن فالضرورة توجب اعتبار العقل الهيولاني عقلاً قابلاً، اما إذا عُبِّر عنه بالعقل المنفعل في بعض الأحيان، فلنحمل ذلك على نوع من التسامح، لأنّ الانفعال ليس من شؤون العقل، ولا يتحقق الا بوجود شيء مركب من مادة وصورة.

يمكن القول بعبارة اخرى: انّ العقل الهيولاني يمكن ان ينفعل بعد قبول الصور العقلية والاتسام بنوع من التعين، والظهور كشيء مركب. لكنه لا يقبل الانفعال من حيث كونه قابلية محضة. وعلى هذا الضوء يمكن ادراك انّ المعقول لا ينفذ في العقل ايضاً، ولا يتحول فيه الى مبدءٍ للفعل.

اذا سلّمنا بأنّ التأثير والتأثر يقعان بين امرين متضادين دائماً، لابد من الاعتراف بأنّ المعقول لا ينفذ في العقل ولا يؤثر فيه، لأنه من سنخ العقل، ولا يتميز عنه الا في عالم الاعتبار. ومما سبق يمكن التوصل الى النتيجة التالية وهي انّ العقل لدى الانسان، لا يتميز بأية واقعية بالفعل، قبل بداية التفكير.

السؤال المهم ضمن هذا السياق هو: هل يوجد عقلان فقط احدهما بالقوة والآخر بالفعل ام انّ هناك عقولاً اخرى ايضاً؟ يرى بعض المفكرين انّ أرسطو يقول بمرحلة نطقية للعقل تقع بين العقل بالقوة والعقل بالفعل. ومع انّ ارسطو يعتبر الادراك الحسي بداية المعرفة، لكنّ رأيه في المعرفة لا يقوم على أصالة الحس. فيرى هذا الفيلسوف اننا نصل بعد الحس المشترك الى مرحلة التخيل والصور الخيالية التي تحمل بعض آثار «التشخص» و «الفردية». ثم نصل بعد هذه المرحلة الى مراحل من المعرفة التي تُعدّ واسطة بين التخيل والتفكير، فتقترب المعرفة الانسانية في كل مرحلة منها الى معرفة الكليات قليلاً، حتى نبلغ مرحلة التعقل في نهاية المطاف.

وفي هذه المرحلة ينبغي طبقاً لبعض اقوال أرسطو ان نميز بين النطق والعقل[١]. فحينما يقع العقل في المرحلة النطقية يكون قريباً من التخيل، كما انّ الكلية التي تتحقق في هذه المرحلة للمعاني العقلية، لا تحررها من الكثرة ولا توصلها الى التجرد، ولا تجعلها عارية عن اية مادة ولواحقها. والذين

١ ـ المصدر السابق، ص ٧٨ ـ ٧٩.

يميزون بين النطق والعقل يعتقدون انّ النطق او الـ «لوجوس»[١]، قوة تستطيع اضفاء الكلية على الشهودات العقلية، وتيسر جمع مفهومي الموضوع والمحمول تحت مفهوم واحد أسمى.

صفوة القول هي انّ اولئك الذين يرون وجود تباين بين النطق والعقل، يعتقدون انّ النطق اقرب الى الخيال، وأنّ مرتبته الوجودية أدنى من المرتبة الوجودية للعقل، اي ان الـ «لوجوس» اقل درجة ما يعرف بالـ «انتيلكت»[٢].

ان اقتراب العقل النطقي او الـ «لوجوس» من الخيال، هو عين ما يُطرح بصورة اخرى، ويقال: «النفس الناطقة لا تستطيع ان تتميز بفكر عقلي من دون امتلاك صور خيالية». صحيح انّ التخيل يأخذ مادته من الادراكات الحسية، لكن الخيال نفسه بوسعه ان يكون مادة للتفكير. والخيال الذي يظهر من خلال العلاقة بين الأشياء وآثارها الحسية، يحدد حسن الأشياء وقبحها وكذلك اللذائذ او الآلام الناجمة عنها.

طبعاً هذه الصور ـ سواء كانت مقبولة او غير مقبولة ـ تحرك الحيوان نحو الميل الى شيء او الهرب من شيء. اما في الانسان فالوضع يكون بطريقة اخرى، لأنّه يستخدم هذه الصور الخيالية في حساباته الفكرية، فيصل بهذه الطريقة الى العقل العملي. وبذلك يوفر التخيل دائماً مادة لحكم العقل. ويظهر التفاوت بين حكم العقل والتخيل في الامر التالي وهو انّ التخيل يرتبط بالميل، بينما لا يرتبط حكم العقل بالميل. والفرق الآخر الموجود بينهما هو انّ التخيل بحد ذاته ليس فيه خطأ ولا صواب، لأنه تابع للاحساس، والاحساس ليس فيه صواب وخطأ، بينما الحكم إما صواب او خطأ.

أشرنا فيما مضى الى انّ الخيال في الانسان يتميز بأهمية كبيرة، وهناك من

1_ Logos

2_ Intellect

يعتبره بمنزلة العقل الهيولاني. وتحظى هذه المسألة في آثار ابن باجة بأهمية كبيرة، بينما لها مكانة خاصة في آثار ابن رشد. وعلى ضوء ما تمّ ذكره يمكن ان ندرك انّ ابن باجة وابن رشد قد وقعا في هذه المسألة تحت تأثير أفكار ارسطو. ففي تاريخ الثقافة الاسلامية يُعدّ ابن رشد فيلسوفاً كبيراً، ولكن لا شك في الأمر التالي ايضاً وهو انه شارح لأفكار ارسطو.

يشير «دانتي»[١] في كتاب «الكوميديا الالهية» وضمن قصائد في الجنة والنار، الى كثير من كبار الفلاسفة، وقد اورد اسم ابن رشد في النهاية كشارح بارز[٢]. ومن بين الفلاسفة الذين وردت اسماؤهم في هذا الكتاب: سقراط، وافلاطون، وجالينوس، وابن سينا. ومن الواضح انه حينما يشير الى ابن رشد كشارح، يريد القول بأنه لم يقم بأي عمل آخر سوى شرح افكار ارسطو.

والحقيقة هي انّ شرح وتفسير افكار مفكر كبير مثل ارسطو، ليس بالمهمة السهلة، لكنّ المتوقَّع من الفيلسوف هو ان يتمتع بالاستقلال، وان يفكر بدلاً من تقليد غيره في افكاره. ويرى بعض مفسري فلسفة ارسطو انّ ارتباط العقل والنفس في شخص الانسان ظل عند أرسطو في شكل صورة مبهمة، ولم يستطع رغم جميع الجهود التي بذلها، ادراك هذا المعنى بشكل صحيح ومن دون أي غموض. ويمكن مشاهدة هذا الابهام في آثار ابن رشد ايضاً. ويمكن ان تكون النفس وماهيتها المعقدة، مصدراً لهذا الابهام والغموض.

حينما ينبري المفكر لدراسة النفس الناطقة يواجه المشكلة التالية وهي: هل يبدأ هذه الدراسة من الأفعال والأعمال ام انه يستطيع ان يبدأ من دراسة موضوع النفس. لربما يقول البعض بضرورة دراسة جميع قوى النفس من اجل اكتشاف هوية النفس والوقوف على حقيقتها. اي يمكن القول: المشكلة

1_ Dante Alighieri (1265 _ 1321)

٢ ـ ابن رشد، فيلسوف الشرق والغرب، ج ٢، ص ٣٢٩.

الكبرى في طريق اكتشاف حقيقة النفس هي انّ نقطة بداية الحركة في هذا الطريق، غير واضحة، ونحن لا نعلم هل نبدأ من حقيقة النفس ككل ثم دراسة كل قوة من قواها، ام نبدأ من دراسة هذه القوى لنـصل الى طـبيعة النـفس الجوهرية.

ارسطو، ليس هو الوحيد الذي جابه هذه المشكلة الاساسية وسعى كثيراً لحلها، وإنما شهد التاريخ كثيراً من الفلاسفة الذين حاولوا بـطريقة وأخـرى للخروج بحل لها. فحينما يطرح ابن سينا على صعيد معرفة النفس، نـظرية «الانسان المعلق في الهواء»، انما يشير الى هذا الموضوع بالذات معتبراً العلم الحضوري نقطة البداية لأية معرفة.

وأثار الفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت، هذه الفكرة بطريقة اخرى، حينما بدأ عمله الفكري بعبارة «انا افكر إذن أنا موجود»[1]. ولاريب في انّ هـذا الفيلسوف الاوربي قد بدأ عمله في باب المعرفة مع أحد افعال النفس مـن خلال طرح الـ «كوجيتو»، لأنّ التفكير، فعل النفس، كما انّ تفكير الانسـان يبرهن على وجوده.

ولانريد التحدث بشيء عن مدى صحة كلام ديكارت، كما لا نريد تناول الامر التالي وهو انه لا يمكن ادراك حقيقة الفاعل عن طريق الفـعل. ولكـن لابد من الاجابة على التساؤل التالي: هل العقل قوة من قوى النفس الناطقة ام انه يتميز بماهية خاصة، ويُعدّ نوعاً خاصاً من انواع النفس؟ ولابد ان نشير ايضاً الى انّ هناك قولاً آخر يتلخص في انّ العـقل مـوجود خـاص وقـائم بالذات، ومنفصل عن النفس والقوى النفسانية. ولاشك في انّ هذا التباين في الآراء يضع العلاقة بين العقل والنفس في هالة من الغموض والابهام.

الابهام في طبيعة العلاقة بين العقل والنفس، يـترك تأثـيراً عـلى تـعريف

1_ Cogito ergo sum

النفس، ويجعل من الصعب معرفتها. لأننا لو عرّفنا النفس بأنها نوع من الكمال، فلابد من الاجابة على السؤال التالي: هل يطلق عنوان «الكمال» على النفس الناطقة وقواها، على سبيل «الاشتراك اللفظي» ام على سبيل «الاشتراك المعنوي»؟ ولو قيل انّه على سبيل الاشتراك المعنوي، فلابد ان يُطرح التساؤل التالي ايضاً: هل هذا الاشتراك، في حكم الأمر «المتواطئ» ام في حكم الامر «المشكك»؟

الذين لديهم معرفة بقابلية العقل ودائرة عمله الواسعة، لا يستطيعون القبول بفكرة ارتباطه بالجسم، لأنه اذا كان قوة من قوى الجسم الادراكية، فلابد له من العمل في اطار محدود ومعين مثل أي ادراك من الادراكات الحسية، ولن يحصل في مثل هذه الحال سوى على سلسلة من الادراكات المحسوسة المشخصة. ولاشك في انّ حاسة البصر عند الانسان ليس بمقدورها ادراك المذاقات والروائح. ويصدق هذا الكلام على اية حاسة من حواس الانسان الظاهرية. اي انّ كل حاسة ليس بوسعها ان تدرك كل ما يقع ضمن دائرة ادراكها وحسها. بينما لا يصدق هذا الوصف على ادراك العقل، إذ ليس لهذا الادراك حدود.

اذن العقل ليس موجوداً جسمانياً، ولا تنطبق عليه أحكام الجسم والادراكات الحسية.

والدليل الآخر على تجرد العقل وانفصاله عن الجسم والامور الجسمانية هو انّ العقل وعلى العكس من الحواس الظاهرية، يستطيع ان يفكر بمفاهيم متعددة في آن واحد، بينما لا تتميز الحواس الظاهرية بهذه القابلية. فكل حاسة من حواس الانسان تُعدّ من حيث الادراك الحسي شبيهة بالصور الهيولانية. فمن خصوصيات الهيولى الاولى هي انها حينما تتحلى بصورة فعلية ما لا تستطيع ان تتحلى بصورة فعلية اخرى؛ كذلك الحاسة الظاهرية فانها ما دامت منهمكة بادراك حسي ما لا تستطيع الانهماك في ادراك حسي

آخر. لكنّ العقل وكما ذكرنا، يعمل بطريقة اخرى، فيفكر في كثير من الامور في آن واحد، ويدرك الكثير من المفاهيم.

يمكن إقامة دليل آخر لاثبات تجرد العقل وانفصاله عن الجسم والشؤون الجسمانية، فيقال في هذا الدليل انّ العقل بوسعه ادراك معنى غير المتناهي. اي ان العقل يجد في المعقول الواحد افراداً بلا نهاية يُصدر فيها حكماً كلياً. ولاشك في ان ادراك الامور غير المتناهية في أمر معقول واحد يقتضي تجرد العقل عن اي امر مادي وجسماني، لأنّ من خصوصيات الامر المادي والجسماني ان يُعدّ محدوداً في العمل ولا يستقبل أكثر من صورة فعلية واحدة. اذن لا تنسجم شمولية الادراك العقلي للامور غير المتناهية مع المادية والجسمانية.

لإثبات تجرد العقل، هناك برهان آخر يقال فيه انّ الامور المعقولة ـ من حيث هي معقولة ـ لا تقبل التقسيم. ونحن نعلم من جانب آخر بأنّ ما هو جسم وجسماني قابل للتقسيم بحسب الطبع. والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هاتين المقدمتين هي ان الجسم ليس محلاً للامور المعقولة. اذن اذا ادركنا ان الامور المعقولة لا تنطبع في الجسم وفي ما هو جسماني، لابد من الاعتراف بأنها تقع في موضع روحاني يدرك نفسه من جهة ويدرك غيره من جهة اخرى، وهذا ما ورد على لسان ابن رشد ايضاً: «... فلزم ان يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها»[١].

تدل هذه العبارة على ان الموجود المادي والجسماني لا يدرك ذاته، ومن لا يدرك ذاته يعجز عن ادراك غيره. وهذا الكلام تعبير عما ورد في بداية هذا المقال: «لا يفكر اي شيء من دون العقل الفعال».

صحيح ان كلام ابن رشد في ماهية العقل وارتباطه بالنفس لا يخلو من

---

١ ـ تهافت التهافت، ج ٢، ص ٨٢٦.

ابهام على غرار افكار ارسطو بهذا الشأن، لكننا نستطيع ان ندرك من خلال دراسة دقيقة انّ ابن رشد يؤمن بعمق بتجرد العقل ولا مادية النفس. ويعتقد بعض الباحثين انّ الدراسة الدقيقة لأفكار ارسطو يمكن ان توصل الى هذا المعنى ايضاً. فهذا الفيلسوف الكبير يؤمن بأنّ النفس تمثل صورة البدن، والصورة مفهوم مستقل رغم الملازمة التي لديها بالمادة. فالصورة علة غائية، وما كان علة غائية يكون علة فاعلية ايضاً. اذن فالنفس أصيلة ومستقلة عن البدن، مثلما انّ اية صورة اخرى مستقلة عن مادتها ايضاً.

اذا ما اردنا قياس رأي ارسطو بالآراء الاخرى في النفس، لاصبحنا اكثر اعتقاداً بسلب الجانب المادي عن النفس. فيرى «ديموقريطس» انّ النفس عبارة عن ذرات ولذلك تتميز بقدرة كبيرة على الحركة بسبب كروية هذه الذرات ودقتها. ويعتقد اتباع فيثاغورس[1] انّ النفس هي من نوع الهباء المتطاير في الهواء الذي يمكن مشاهدته عندما يشع الضوء عليه.

وتحدث مفكرون آخرون بطريقة اخرى تنسجم مع القول بمادية النفس الى حد ما، لكن الذين يعتبرون النفس صورة للجسم ـ كما هو حال ارسطو ـ فبما انّ الصورة تتميز بالاصالة، فانهم يلغون الجانب المادي للنفس تماماً، ولذلك لا يمكن عدها من نوع الاجسام. ويصدق هذا الكلام على النفس عموماً وفي جميع درجاتها، اما النفس الناطقة، فتتصف بخصوصية اخرى، لذلك يمكن التوصل الى تجردها بواسطة براهين اخرى[2].

ذكرنا فيما تقدم انّ ابن رشد يُعدّ شارحاً لافكار ارسطو. وينبغي ان نضيف هنا بأنه مفسر لآثار هذا الفيلسوف اليوناني فضلاً عن شرحه لأفكاره. ويعتقد ابن رشد ـ وعلى غرار ارسطو ـ انّ النفس عبارة عن صورة البدن، مشيراً بذلك

1_ Phythagoras (570 - 490 B.C.)

٢ ـ العقل في الحكمة المشائية، ص ٣٢ ـ ٣٣.

الى موضوع القوة والفعل. ولابد ان نضيف بأنّ موضوع القوة والفعل او المادة والصورة، من القضايا التي تلعب دوراً بارزاً في تفسير النظام المعقول في هذا العالم. وعلى اساس هذه القضية يقيم ابن رشد اتصالاً بين جميع مراتب ومستويات الوجود، ويتحدث عن نوع من الوحدة والانسجام. فبنفس الحجم الذي يتحدث فيه عن القوة المادية او الهيولى الاولى، يولي اهتماماً للقوة العقلية او العقل الهيولاني.

بتعبير آخر: انه لا يتحدث عن المادة الاولى الحسية فقط، وإنما يتحدث عن المادة الاولى العقلية ايضاً. والذي يتحدث عن العقل الهيولاني وقوة القبول العقلي، لابد ان يؤمن بوجود العقل الفعال. ومن يؤمن بوجود العقل الفعال، يستطيع التوصل الى الارتباط الوثيق القائم بين عالم الطبيعة وعالم ما فوق الطبيعة.

ابن رشد علاوة على تحدثه عن الارتباط القائم ما بين هذين العالمين من خلال الاتصال ما بين العقل الفعال والعقل الهيولاني، يتحدث كذلك عن الاتصال ما بين الحكمة والشريعة. ولاشك في انّ مثل هذا الاتصال لا يتحقق من دون تحقق نوع من المعرفة التعينية، والتي تتحقق بدورها عن طريق الارتباط ما بين النفس الناطقة والعقل الفعال.

كثير من المحققين يشيرون الى طريقة الحدس الصوفية، فضلاً عن الادراك العقلي، من اجل تحقق الاتصال، غير انّ ابن رشد يُعدّ أحد الذين لا يؤمنون بالحدس الصوفي ولا يعتبره طريقة صحيحة في الاتصال. ولذلك يحظى عنده طريق الادراك العقلي بأهمية كبيرة، ويعدّه الطريق الوحيد لبلوغ السعادة.

ويعتقد بعض الباحثين ان ابن رشد قد طرح موضوع «الاتصال» خلال اربع

رسائل، وتحدث فيها عن اهميته[١].

وهذه الرسائل هي:

١ ـ رسالة الاتصال

٢ ـ شرح رسالة اتصال العقل بالانسان لابن الصائغ

٣ ـ مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان

٤ ـ مقالة ثانية في اتصال العقل المفارق بالانسان.

يدور الحديث في هذه الرسائل الأربع حول «الاتصال»، الذي يعود الى الارتباط ما بين «العقل الفعال» و «العقل الهيولاني». ولاريب في انّ هذا الاتصال، اتصال غير جسماني، ويُعدّ من قضايا العلوم الطبيعية. كما انّ هذا الاتصال اشارة الى شيء يمكن تسميته بنظرة العقل الهيولاني الى العقل الفعال وفعليته عن هذا الطريق.

وردت في الجزء الاخير من كتاب احد المفكرين المعاصرين رسالة لابن رشد في موضوع الاتصال ايضاً يختلف اسمها قليلاً عن اسماء هذه الرسائل الاربع[٢]. ويبدي ابن رشد في هذه الرسالة الصغيرة في حجمها والكبيرة في محتواها أسفه لأنه لم يعثر على نص ارسطو الصريح في هذا الباب، لكنه يعرب عن سروره لأنه واقف على فهم الاسكندر الافروديسي الذي يعتبره اكثر رصانة من كلام ارسطو. ولكن لابد أن نقول بأنّ ما طرحه ابن رشد في هذه الرسالة لا يخلو من الابهام والغموض، لأنه يتحدث فيها من جانب بصراحة عن العقل الفعال ودوره الحاسم، لكنه لا يعترف من جانب آخر

---

١ ـ ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مقالة الدكتور كامل مصطفى الشيبي، ج ١، ص ٤٣٨.

٢ ـ اسم هذه الرسالة «هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال؟»، طُبقت في: ابن رشد فيلسوف قرطبة.

بصراحة بوجوده خارج دائرة وجود النفس. ولاشك في انّ هذه المسألة إحدى المسائل التي يبتعد ابن رشد فيها عن كثير من الفلاسفة. فكثير من الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا، يؤمنون بأنَّ العقل الفعال عبارة عن جوهر مجرد ومفارق يحكم سائر هذا العالم، ويلعب دورا فعالاً وحاسماً في تدبير الشؤون الأرضية والسماوية. كما يعتقدون ان العقل الفعال غير حبيس في دائرة وجود النفس، وانما اتصاله بالنفس عبارة عن اتصال تدبيري يضفي النظام على سلوك الانسان وعمله. اي انّ العقل الفعال من وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة، عقل مجرد ومفارق من جهة، وينظم من الخارج شؤون هذا العالم، ويوصل النفس الناطقة الى ذروة الكمال والسعادة من جهة اخرى.

يعبِّر الحكيم السبزواري ـ الفيلسوف الايراني الصدرائي ـ عن العقل الفعال بأنه حاكم عالم العناصر[١]، بينما يفكر ابن رشد بطريقة اخرى فيرى انّ العقل الفعال يمثل من حيث الوجود والفعل، صورة العقل الهيولاني ولديه اتصال جوهري بالنفس الناطقة، كما يمثل من حيث الماهية والذات جوهراً مجرداً ومفارقاً.

اي يمكن القول بعبارة اخرى ان نسبة العقل الفعال الى النفس الناطقة كنسبة الصورة الى المادة. ولاشك في انّ الصورة لا تستطيع ان تنفصل عن مادتها، اي انها متحدة بها. والذي يعتبر الادراك العقلي من خصوصيات العقل الفعال، فلابد له ان يعتبر العقل صورة للنفس ويؤمن بالاتصال الجوهري والاتحادية ما بين الاثنين، اذ في غير ذلك ستكون نسبة الادراك العقلي الى النفس الناطقة نسبة عرضية لا غير.

ما يمكن قوله بايجاز في هذا المضمار هو انّ هناك فعلين للعقل الفعال، لأنه يدرك ذاته ويفكر في نفسه من حيث هو مجرد عن المادة ومفارق لها،

---

١ ـ شرح المنظومة، جزء الحكمة، مبحث العقل الفعال.

ولكنه يقوم بعمل آخر حينما يرتبط بالعقل الهيولاني ويُعدّ صورة النفس، ويتمثل عمله بتفعيل المعقولات بالقوة، اي تحويلها الى حالة الفعل. اذن فادراك العقل الفعال لذاته، فعل، وايصال المعقولات بالقوة الى الفعلية، فعل آخر.

فضلاً عن استخدام ابن رشد لكلمة «الاتصال» على صعيد الارتباط بين العقل والنفس، وتأكيده عليها، نراه يستخدم هذه الكلمة ايضاً للتعبير عن الارتباط ما بين الفلسفة والدين او الحكمة والشريعة، وقد أدخل هذه الكلمة في عنوان أحد أهم كتبه، اي كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». وقيل الكثير في تفسير هذه الكلمة فيرى البعض ان المراد بها الجمع والتوفيق. ولكن يبدو انّ مراده بها لا يقتصر على معنى الجمع والتوفيق. فهو يعتقد انّ الشريعة تتألف من سلسلة من العقائد الايمانية والقواعد السلوكية التي يُعدّ العيش على أساسها نوعاً من الحكمة. وفي ظل هذه الحكمة يتم تحقيق السعادة وضمانها. ولاشك في انّ هذا النمط الفكري للعقل العملي، يستلزم العقل النظري ايضاً، فيتضح بالنتيجة موقع الأخلاق ودورها.

اذن فالاتصال بين الشريعة والحكمة يمثل الأساس لأية سعادة والقاعدة لكل فضيلة، ومن يضع قدمه في هذا الطريق يبلغ مقام الحكمة واليقين. وينتج عن الاتصال بين الحكمة والشريعة انطلاق العقل للعمل بجميع طاقته، فيستوعب دائرة وجود الانسان كافة وفي جميع شؤونها بدءاً بمقام النظر وانتهاءً بمرحلة العمل. ومن هذا المنطلق يمكن ادراك انّ الاخلاق من منظار ابن رشد تختلف من حيث الدور والموقع عما يذهب اليه أرسطو وسائر فلاسفة اليونان.

اذن يبتعد ابن رشد في هذا المضمار عن كثير من علماء الاخلاق الدينيين، اذ تزول في نمطه الفكري هذا اية ثنوية او فاصل بين العقل النظري والعقل

العملي، بينما ما يطرحه علماء الأخلاق في آثارهم الاخلاقية، يقوم على اساس العقل العملي فحسب. والأمر الآخر المهم الذي لابد من الاشارة اليه هنا هو انّ ابن رشد يقترب في موضوع الاتصال بين الشريعة والحكمة، من متكلمي المعتزلة سواء شاء ذلك ام لم يشأ، لأنّ الذي يؤمن بالاتصال بين الشريعة والحكمة، إنما يقول بـ «الايمان بالعقل» و «العقل الايماني»، ويعتقد انّ الوحي الالهي بوسعه ان يكون مؤثراً ومفيداً في إنضاج العقل.

وليس ابن رشد هو الفيلسوف الوحيد الذي يفكر بهذه الطريقة، وإنما قلما نجد في تاريخ الثقافة الاسلامية فيلسوفاً ينكر العقائد القائمة على الوحي الالهي. وفي ظل مثل هذه الحال لا ينبغي لأحد ان يتصور بأنّ عدم انكار العقائد القائمة على الوحي الالهي، منبعث من الخوف من التكفير، إذ طبقاً للشواهد والمؤشرات نستطيع ادراك انّ الفلاسفة المسلمين لديهم تبرير عقلي في قبول الوحي وأحكامه، ويعتبرون هذه الأحكام الوحيانية، مقتضى العقل.

اذن اراد ابن رشد من إثارة موضوع الاتصال القائم بين الشريعة والحكمة، التدليل على انّ الشريعة تمثل النموذج الأعلى للعقل العملي، وانّ الحكمة تنوب عن الفلسفة والعقل النظري. وما يراه هذا الفيلسوف القرطبي من اتصال بين الحكمة والشريعة او بين العقل النظري والعقل العملي، هو عين ما يعبر عنه الفلاسفة اليونانيون بالارتباط ما بين الفلسفة والسياسة.

نحن لا ندّعي انّ ابن رشد استطاع من خلال ما قدمه في هذا المجال الاجابة على التساؤلات المثارة في موضوع العقل لأنّ الذي يتحدث عن الاتصال بين الحكمة والشريعة، يشير الى الاتصال ما بين العقل والنفس الناطقة ايضاً، فتنطلق على أساس القول بهذا الاتصال العديد من التساؤلات التي ليس من السهل الاجابة عليها.

السؤال الاول في هذا المضمار هو: هل نسبة الانسان الى العقل كنسبة المالك الى المملوك بحيث يستطيع استغلاله والانتفاع منه بأية طريقة يشاء؟

وحينما لا تكون العلاقة بين الاثنين بهذه الطريقة، فكيف يمكن تفسير العلاقة بين العقل والنفس؟ اي حينما تتحقق المعرفة، فمن هو الفاعل العارف؟ فهل العقل هو الذي يصل الى المعرفة ام النفس؟ بتعبير آخر: هـل يُـعْرَف العـقل بواسطة النفس ام انّ النفس تُعرف في ظل نور العقل؟ واذا كان كـل مـنهما يُعرف بواسطة الآخر، فهل نستطيع ان ننسب ظاهرة المعرفة الى كليهما في آن واحد؟

السؤال الآخر الذي يمكن ان يُثار ايضاً هو: اذا كان العقل مـوجوداً لدى جميع الناس، فلماذا تتوفر المعرفة عند البعض بشكل أكبر مـما هـي عـند غيرهم، ولماذا لا تكون معرفتهم من نوع واحد؟

وهناك سؤال آخر: هل المـعرفة البشـرية مـحدودة ومـتناهية ام بـوسع الانسان التوصل الى آفاق معرفية جديدة باستمرار ومن دون توقف؟

الاجابة على هذه التساؤلات، ليست سهلة، ولم يتحدث المجيبون عليها بـطريقة واحـدة. فـالبحث عـن الحـقيقة والسـعي مـن اجـل بـلوغها، مـن خصوصيات الانسان، والذي لديه فطرة سليمة لا يسـتطيع ان يـحجم عـن البحث عن الحقيقة. ولاشك في الأمر التالي ايضاً وهو انّ العقل والحقيقة وإن كان كل منهما مختلفاً عن الآخر، لكنّ كلاً منهما غير منفصل عن الآخر وغير غريب عليه، اذ ليس بوسع أحد ان يتحدث عـن العـقل فـي خـارج دائـرة الحقيقة، كذلك لا معنى للحقيقة مـن دون وجـود العـقل. فـالعقل والحـقيقة يتجليان دائماً في مرآة وجود الانسان والعالم. وعليه تـرتبط مـعقولية كـل موجود من الموجودات، بنفس الموجود، ولا يجب البحث عن معقوليته في خارج دائرة وجوده.

اذن بما انّ معقولية أي موجود لا تنفصل عن حقيقته قط، وبـما انّ كـل واحد من الأشياء المادية في هذا العالم يتمتع بـنوع مـن الحـقيقة، فـبوسع الانسان التوصل الى اكتشاف تلك الحقيقة، التي هي عبارة عن امر معقول.

هذه المسألة، إحدى المسائل التي يؤكد عليها ابن رشد، ويرفض على اساسها نظرية افلاطون. فيرفض فيلسوف قرطبة أية معرفة او اي معقول بالفعل، في خارج دائرة النفس، ولذلك يبتعد عن القول بأرباب الأنواع او العقول العرضية الأفلاطونية. فهو ليس لا ينسجم مع نظرية المُثُل الافلاطونية فحسب، وانما يعارض ايضاً اولئك الذين يعتقدون بإفاضة المعارف من قبل العقل الفعال. بتعبير آخر: انه يعتقد بأنّ عملية التعقل، وخروج الامر المعقول من القوة الى الفعل، امر يتحقق في داخل النفس الناطقة ودائرة وجود الانسان. ومن هنا يمكن ادراك انّ اتصال الانسان بالعقل الفعال، يتحقق خلال التعقل، كما انّ الامور المعقولة تظهر في باطن النفس ايضاً.

يمكن ان يقال على ضوء ما سبق: اذا كان اتصال الانسان بالعقل الفعال، يتحقق عن طريق التعقل فقط، فلابد من الاعتراف بالأمر التالي ايضاً وهو انه حينما لا تتحقق عملية التعقل، ينقطع اتصال الانسان بالعقل الفعال ايضاً. ومعنى هذا الكلام هو انّ الاتصال بين الانسان والعقل الفعال، اتصال مؤقت لا يتحقق إلّا خلال لحظة التعقل والتفكير.

ويقال في الاجابة على هذا التساؤل او الإشكال: اذا كانت عملية التعقل هي السبب في اتصال الانسان بالعقل الفعال، فلن يكون هذا الاتصال دائماً ومستمراً، لأنّ عملية التعقل ليست دائمة ولا مستمرة. غير انّ كلمات ابن رشد تشير الى انه يعتبر الاتصال منشأ التعقل، لذلك بما انّ الاتصال مستمر فإنه لا يزول بترك التعقل. وما يمكن ان يؤيد هذا الرأي هو انّ العقل يُعدّ صورة الانسان وفصله الأخير طبقاً للمعايير المنطقية. ومن الواضح ايضاً انّ صورة اي شيء لا يمكن ان تنفصل عن ذلك الشيء، كما تؤلف كماله ايضاً. ورغم ذلك ينطلق السؤال التالي ايضاً: مَن مِن أنواع او مراتب العقل يُعدّ صورة الانسان وفصله المقوم؟ فهل العقل الفعال هو الذي يؤلف كمال الانسان ام انّ العقل الهيولاني هو الذي يوجب ظهور الكمال في الانسان؟

ويُطرح هذا التساؤل بطريقة اخرى: من هو الانسان الذي يصل بنور العقل الى الكمال؟ فهل النوع الانساني هو الذي يبلغ الكمال عن طريق العقل ام انّ بوسع اي فرد من افراد الانسان بلوغ هذا الكمال؟

لاشك في انّ الاجابة على هذا التساؤل على اتصال وثيق بما قيل في تعريف ذات الانسان وماهيته. فالذين يعرّفون الانسان لا يتحدثون بطريقة واحدة.

الانسان من وجهة نظر البعض، روحاني ومتعال في ذاته وماهيته وكأنّه لم يختلط بأي أمر مادي ودنيوي. بينما هو من وجهة نظر البعض الآخر عبارة عن موجود مادي ودنيوي بحسب مقام الذات.

ويسعى ابن رشد للابتعاد عن اي إفراط وتفريط في هذا المضمار، فيشاهد الانسان بطريقة واقعية وكما هو عائش في هذا العالم. ففي ذات الوقت الذي يرى فيه الانسان موجوداً مادياً وأرضياً، يعتقد بأنه قادر على بلوغ مقام الروحانية والوصول الى آفاق المعرفة والمعنوية.

طبعاً لابد من ادراك الامر التالي ايضاً وهو انّ هذا الفيلسوف حينما يتحدث عن التعالي والروحانية، لا يتجاهل جانب الانسان الدنيوي والأرضي ايضاً فبالرغم من تحدثه قليلاً عن خلود الافراد، لكنه يؤمن ايماناً راسخاً بخلود النوع الانساني. وعلى اساس هذا اللون من النمط الفكري، نراه ينظّم في طبيعة النفس بعض النتائج التي يصل اليها عالم العلوم الطبيعية. ويهدف من خلال تنظيم هذه النتائج وترتيبها، جعلها مقدمة لعلم النفس، لأنّ ارسطو يعتبر هذه المسألة، من مسائل العلوم الطبيعية[١].

يولي ابن رشد أهمية خاصة لما ورد في السماع الطبيعي، ويعتقد انّ جميع الاجسام في هذا العالم ذات كون وفساد، ومركبة من الهيولى والصورة. ويصر

---

١ ـ ابن رشد نيلسوف قرطبة، ص ٩٢.

على الفكرة التالية ايضاً وهي انّ الهيولى الاولى بالذات ليست لديها صورة كما ليست موجودة بالفعل ايضاً، اي انها موجودة بالقوة، ولا تتحقق من دون صورة قط.

السؤال الذي لابد من طرحه هنا هو: هل الهيولى الاولى هي غير العقل الهيولاني، ام انّ العقل الهيولاني اصطلاح آخر يطلق على الهيولى الاولى؟

الحقيقة هي انّ الاجابة على هذا السؤال لا تلاحظ بشكل صريح وواضح في آثار ابن رشد، ولكن من الممكن التكهن بموقفه في هذا المجال من خلال تفسيره لموقف أرسطو ازاء العقل الهيولاني. فابن رشد يعتبر العقل الهيولاني واحداً بحسب «النوع» و «العدد»، ولذلك لا يعتبره مما يطرأ عليه «الكون والفساد». ومن البديهي انّ الشيء الذي لا يطرأ عليه الكون والفساد، لابد أن يكون أزلياً. وعليه لو سلّمنا بأنّ العقل الهيولاني واحد وبسيط وأزلي، لابد ان نسلّم ايضاً بأننا لا نستطيع ان نعتبره شيئاً آخر غير الهيولى الاولى. والنتيجة التي يمكن ان تتمخض عن هذا الكلام هي: بما انّ العقل الهيولاني واحد وأزلي، اذن لا يمكن ان يعتمد على فرد او شخص او يُعدّ قائماً به، وإنما يتميز بهذه الخصوصية لأنّ القابلية العقلية، خاصة بالنوع البشري، وبما انّ النوع البشري واحد، فالعقل الهيولاني واحد ايضاً وحينئذ يمكن التوصل الى النتيجة التالية ايضاً وهي انّ ابن رشد لا يؤمن بالخلود الفردي سواء كان عقلياً ام غير عقلي، ويتحدث عن خلود النوع الانساني فقط[١].

هذه المسألة، إحدى عدة مسائل جوهرية وأساسية يُنظَر اليها كمشاكل عويصة في فلسفة ابن رشد. ففي أعقاب سريان أفكار هذا الفيلسوف الاسلامي بين المفكرين الغربيين، تأثر بعضهم بهذه الأفكار كثيراً، كما هبّ البعض الآخر لمجابهتها بعنف. وبرزت خلال غمرة الصراع الذي احتدم بين

---

١ ـ المصدر السابق، ص ١٤١.

المؤيدين والمناهضين مسائل عديدة، تتميز كل مسألة منها بأهمية كبيرة، وهذه المسائل هي:

١ ـ أزلية العالم وامتناع الخلق من العدم.

٢ ـ نفي حرية الارادة والاعتقاد بأنّ الارادة منفعلة دائماً.

٣ ـ نفي علم الله تعالى بالأمور الحادثة والجزئية.

٤ ـ تقدم الفلسفة او الحكمة على الشريعة.

٥ ـ نفي المعجزات وإنكار ما يدعى بخرق العادة.

٦ ـ وحدة العقل وانكار معاد الافراد.

لانريد التحدث عن هذه المسائل، لأن ذلك خارج عن موضوع هذا البحث، لكن الذي ينسجم منها معه هي المسألة الاخيرة التي تتحدث عن عدم خلود الافراد. ويعود ظهور هذه المشكلة الى سؤال جوهري اثاره ارسطو وابن رشد في مطلع كتاب النفس. وهذا السؤال هو: هل ينفصل العقل كلياً وبشكل أساسي عن الجسم؟

واذا كان بالامكان حصول هذا الانفصال، فهل يختص هذا الانفصال بالعقل ام انه يصدق على سائر القوى الادراكية ايضاً؟ وليس من السهل الاجابة على هذا السؤال، ويواجه موقف ابن رشد في هذا المجال نوعاً من الابهام والغموض. وسبق ان ذكرنا بأنّ هذا الفيلسوف يتحدث في بعض الأحيان عن وحدة العقل ويعتقد انّ فساد الجسم لا يسري الى فساد العقل. ومن الواضح ان الشيء الذي لا يسري اليه الفساد، لابد وان يكون خالداً وأزلياً.

يعتقد البعض انّ ابن رشد لا يؤمن بالمعاد الفردي، وانما يتحدث عن خلود العقل فقط. ويمكن مشاهدة هذه المشكلة في فلسفة ابن سينا ايضاً، حيث افتى البعض كأبي حامد الغزالي بكفره. طبعاً صرّح ابن سينا في كتاب الشفاء بايمانه الراسخ بـ «المعاد الجسماني» عن طريق التعبد بقول الرسول

الصادق ﷺ، لكنه يحجم في رسالة اخرى منسوبة اليه تدعى «الاضحوية» عن الأخذ بالمعاد الجسماني.

الامر الذي يلفت الانتباه هو انّ مشكلة ابن سينا في موضوع المعاد، تختلف عما هو مثار في افكار ابن رشد. فابن سينا لا يشك في «المعاد الروحاني» قط، بل ويبرهن على وجوده، بينما لا يؤمن ابن رشد بالخلود الفردي سوءا كان عقلياً وروحانياً أم غير عقلي. ومن الواضح انّ ابن سينا حينما يتحدث عن المعاد الروحاني، يعترف بوجود العقل الفردي ويؤمن بكثرة العقول، بينما يؤكد ابن رشد على وحدة العقل، ويبرهن على خلوده عن طريق الوحدة. وعليه فانه حينما يؤمن بوحدة العقل الواحد، يمتنع عن قبول المعاد الفردي.

الذين لديهم معرفة باصول العقائد والمعارف الاسلامية يعلمون جيداً انّ الايمان بيوم البعث والمعاد، وحشر جميع الافراد في ذلك اليوم، يُعدّ من الاصول الاسلامية المفروغ منها. وابن رشد فضلاً عن كونه فيلسوفاً ممتازاً، يعد كذلك فقيهاً كبيراً ومجتهداً ذا مكانة عليا، لذلك من غير اللائق ان يتم إنكار «المعاد الفردي» من قبل الفقيه ولا يمكن تبرير ذلك. ومع ذلك سعى لتبرير ما ذهب اليه في هذا المجال وطرحه كأصل اسلامي. فيرى ان الايمان بالمعاد ويوم القيامة، مبدأ تقره جميع الأديان والشرائع السماوية، رغم انها لم تتحدث بكلام واحد في كيفية هذا المعاد وطبيعته، فهو يقول بالحرف الواحد: «لأنّ الشرائع كلها اتفقت على وجود اخروي بعد الموت وان اختلفت في صفة ذلك الوجود»[١].

اذن فهو يحاول من خلال هذه العبارة تبرير وجهة نظره في المعاد، وكأنه يريد ان يقول بأنّ المرء اذا كان مؤمناً بمبدأ المعاد، فإنّ إنكار المعاد الفردي لا

---

١ ـ تهافت التهافت، ج ٢، ص ٨٦٦.

يخرجه عن جادة الشريعة. ويشير هذا الفيلسوف المشائي الى نقطة اخرى في هذا الباب ذات اهمية كبيرة ايضاً حينما يقول:

«انّ اول من قال بحشر الاجساد، هم أنبياء بني اسرائيل الذين اتوا بعد موسى عليه السلام»[1].

يبدو ايضاً انه يريد من خلال هذه العبارة تبرير وجهة نظره المعادية ايضاً من خلال القول بأنّ فكرة حشر الاجساد والمعاد الفردي، عبارة عن تراث اسرائيلي، وعليه فان عدم قبوله من قبل غير الاسرائيليين لا يُعدّ كفراً. ولربما يريد ايضاً القول بأنّ حشر الأجساد والمعاد الفردي قد طُرِح لأول مرة من قبل الأنبياء ولم يستطع الفلاسفة ادراك هذا الأمر. ومع ذلك لا يخلو كلام ابن رشد على هذا الصعيد، من تعقيد وغموض، وأدى الى نشوب نزاعات وسجالات بين مناصريه ومناوئيه من مسيحيي القرون الوسطى.

الذي يبعث على التعجب انّ ابن سينا قد اتُّهم اكثر من ابن رشد بسوء العقيدة بسبب رأيه في المعاد والبعث، بينما لم يكن موقف ابن رشد في هذا المجال افضل من موقف ابن سينا قط. ولابد من الاشارة الى انّ العصر الذي عاشه كل من هذين الفيلسوفين لم يكن عصراً هادئاً، وكانت الاجواء المهيمنة مشحونة بكثير من الاضطرابات والأزمات الفكرية. فاذا كان ابن سينا قد واجه الأفكار الأشعرية المتزايدة وكان في صراع مع هذا الطيف من المتكلمين، فقد كان ابن رشد يعيش في اجواء فقهية جافة وغير مرنة حتى انه كان أحد فقهاء ذلك العصر. وتكشف دراسة ايام المحنة والنفي التي عاشها ابن رشد، وكذلك المشاكل العديدة التي تعرض لها ابن سينا، عن مدى صعوبة التفكير في اجواء غير هادئة وبين اناس من اصحاب النظرة السطحية. فبنفس المستوى الذي كان يتصدى فيه ابن سينا لأفكار الاشاعرة وآرائهم التي لا

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٨٦٤.

تقوم على اساس، كان ابن رشد يصارع العقل الظاهري الجاف لأهل اللغة من جانب وجماعة الفقهاء من جانب آخر. ولم يكن ابن رشد يعارض اهل الظاهر فحسب، وإنما كان على غير وئام مع اهل التصوف وأرباب الاحوال واصحاب المشاهدة والكرامات ايضاً. فقد كان يولي اهمية كبيرة للعقل، ويصر على وحدته.

النقطة البارزة في فكر ابن رشد هي انه حصل على مفهوم قوي وحديث للوحدة بامكانه التعامل مع انواع الكثرات والتعدديات. ففي ظل هذه الوحدة التي تنسجم مع الكثرة والتعدد، يتحقق معنى الاتصال والاستمرار. ويمكن القول بتعبير آخر: ليس هناك اي معنى صحيح للاتصال في الوحدة المحضة، كما لا يمكن التحدث عن الاتصال ايضاً في ظل الكثرة الصرفة. فلا يتحقق المعنى الصحيح للاتصال إلّا اذا كان هناك ارتباط وثيق بين الوحدة والكثرة. وهذا هو ذات الشيء الذي انبرى ابن رشد لاثباته وتحدث عنه في كثير من آرائه. لذلك لو ادعى أحد ان فلسفة ابن رشد هي «فلسفة الاتصال والاستمرار» لما كان مخطئاً في ادعائه.

طبعاً هناك درجات مختلفة ومتفاوتة لهذا الاتصال والاستمرار، وهناك تمايز بين هذه الدرجات. فما هو الهي ورحماني، موجود فيما هو بشري وانساني؛ وما هو عقلي وشامل، متحقق فيما هو حسي ومحدود. ومع ذلك فالأمر العقلي ليس حسياً، مثلما انّ الأمر الحسي ليس عقلياً ايضاً.

على اساس الاتصال والاستمرار في درجات ومراتب الوجود، لابد من القول بأنّ معقولية كل مرتبة من هذه المراتب، تتحقق في داخل المرتبة نفسها، ولا تدخل اليها من عالم آخر خارج حدود تلك المرتبة. وعلى هذا الضوء يمكن القول انه يكمن في كل موجود من موجودات عالم الطبيعة، سرّ تفسير ظاهره، وبوسع الانسان التوصل اليه عن طريق المعرفة. وهذا التفسير الذي يتيح معرفة حقيقية كل موجود من موجودات العالم، ليس له نهاية ولا

يتوقف عند حد معين. ولاشك في انّ هذا الاستمرار او الاتصال ليس من دون غاية وغرض. وفي ظل هذا النمط من التفكير، لا معنى للعالم الطبيعي من دون ما وراء الطبيعة، كما لا صلة لما وراء الطبيعة بحياة الانسان، من دون عالم الطبيعة. كذلك لا معنى للتحدث عن الحقيقة من دون عقل، بنفس مستوى عدم معنى التحدث عن العقل من دون حقيقة. كذلك لا يمكن التحدث عن العقل والحقيقة من دون الانسان والعالم.

من اجل الاطلاع على معنى الاتصال والاستمرار في فلسفة ابن رشد لابد ان يكون لدينا اهتمام خاص بحركة مولد ووفاة افراد كل نوع من الموجودات. والذين لديهم معرفة بقضايا علم الأحياء يعلمون جيداً ان حركة الولادة والوفاة بين افراد النوع الواحد مستمرة باستمرار الحقيقة النوعية. ويعتقد ابن رشد انّ هذا الاتصال والاستمرار، حركة دائمية لا تتوقف، وتتحقق بين العقل الهيولاني والعقل الفعال باستمرار. ومن هنا يمكن ادراك انّ العقل الهيولاني يُعدّ بالقوة لجميع الاشياء. كما انّ هذه الأشياء بالقوة، تبلغ حالة الفعلية في ظل العقل الفعال من دون توقف.

هاهنا نقطة لا ينبغي تجاهلها وهي: خلال هذه العملية المستمرة من الاتصال، لا يحدث الاتصال بالعقل الفعال من خلال الافراد او الاشخاص، لأنّ الفرد من حيث هو فرد لا يتصف بالخلود، ومن لا يتصف بالخلود لا يستطيع ان يتصل بالعقل الفعال. وعليه فانّ هذا الاتصال يتحقق من خلال العقل الهيولاني. وهذا هو عين ما يعبَّر عنه بوحدة عقل وخلود النوع البشري. واذا كان الخلود متعلقاً بالنوع البشري وتُعدّ الفلسفة من خصوصيات العقل، فلابد من القول بأنّ العالم لا يخلو من الفلسفة قط. ولا توجد لحظة من الزمان خالية من الفلسفة. اي اذا كان هناك من يؤمن بخلود النوع البشري، ويعترف بأن الفلسفة من خصوصيات العقل البشري، فلابد ان يعترف بخلود

الفلسفة ايضاً.

كلام ابن رشد في خلود الفلسفة، يحظى بأهمية كبيرة، وقلما نجد شخصاً تحدث بهذه الصراحة في هذا الحقل. طبعاً كان الشيخ شهاب الدين السهروردي وكثير ممن كانوا يفكرون بطريقته، قد التفتوا الى هذا الامر، وتحدثوا عن «العقل الخالد»، لكنّ موقف الحكماء الاشراقيين في هذا المضمار يختلف عما يؤكد عليه ابن رشد. ففيلسوف قرطبة حينما يتحدث عن خلود الفلسفة، يؤكد على القابلية ويتحدث عن اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال. فهو يؤمن ايماناً راسخاً بالتضامن بين العقلين، ويعتقد: مثلما يتفعل المعقول بالقوة بواسطة العقل الفعال، كذلك يظهر العقل الفعال في ساحة الوجود عن طريق تفعيل العقل بالقوة. والذين يدركون التضامن القائم بين هذين العقلين، لا يخفى عليهم الدور الأساسي الذي يلعبه العقل الهيولاني ويدركون انّ من المتعذر الحديث عن استمرار الامور من دون هذا العقل.

خلال عملية التعقل، تتحقق ثلاثة عناصر أساسية هي «التأمل»، و «القبول»، و «التذكر». ولاشك في انّ هذه العناصر لا يُكتب لها التحقق من دون العقل الهيولاني. وبما انّ ابن رشد يولي أهمية كبيرة للعقل الهيولاني ويؤكد على المعقول بالقوة، لذلك لا يواجه اية مشكلة على صعيد تعامله مع الكليات، ولا يجد نفسه في حالة تعارض مع الذين ينكرون وجود الكلي في عالم الخارج، لأنه يعتقد انّ الذين يتحدثون عن الكليات كمجموعة من الامور الذهنية، لا ينكرون وجود هذه الكليات بالقوة في الخارج رغم انكارهم لوجودها بالفعل. ويضع ابن رشد نفسه ضمن خانة هؤلاء الاشخاص ويعتقد انّ الكليات التي تُعدّ اموراً معقولة، توجد بالقوة في عالم الخارج، وتصل الى مقام الفعلية عن طريق التعقل. ويبرز في هذا النمط الفكري، دور الانسان الجوهري في اتصال الذهن بالعين، ويتحقق استمرار المعرفة. ولاشك

في انّ تحقق استمرار المعرفة، يبرهن على تحقق خلود الفلسفة ايضاً. فيقول ابن رشد: «انّ كليات الأشياء المعقولة انما صارت موجودة بأشخاصها، وأشخاصها معقولة بكلياتها»[١].

هذه العبارة تكشف عن الاتصال ما بين الاشياء بالقوة والأشياء بالفعل، فضلاً عن الاتصال ما بين عالم الذهن وعالم العين.

الموضوع الآخر الذي له صلة مباشرة بهذه العبارة هو انّ العلم لا يتحقق إلّا بالكليات. وليس بالإمكان التحدث عن العلم بالمعنى الحقيقي من دون الكلي.

ويمكن استنتاج من جميع ما ذهب اليه ابن رشد في مجال العقل بالقوة والعقل الفعال والصلة ما بين هذين العقلين، انه لا يرى صدق الخلود الا على النوع البشري فقط.

المسألة الاخرى التي تناولتها آثار ابن رشد، وفصلت طريقه عن طريق سائر الفلاسفة المسلمين هي انه يرى انّ البحث النظري والتأمل العقلي، الطريق الوحيد لبلوغ السعاد والوصول الى مقام المعرفة. اي انه يعتقد انّ الاتصال بالعقل الفعال وبلوغ هذه المرحلة من المعرفة، امر لا يتحقق إلّا لأهل النظر والتأمل، ويُحرم سائر الناس من بلوغ هذا المقام والمنزلة.

العقل المستفاد الذي تحدث عنه كثير من الفلاسفة المسلمين، هو في نظر ابن رشد عبارة عن عقل فلسفي. وبما أنّ بمقدور اصحاب الاستعداد بلوغ هذه المرحلة من العقل، فمعنى هذا انّ الفلسفة موجودة دائماً. ويعتقد ابن رشد انّ الفلسفة، من خصوصيات الانسان، مثلما انّ الصنائع الطبيعية من خصوصياته ايضاً:

«إن كانت الحكمة حقاً امراً خاصاً بالانسان كالحال في الملكات

١ـ المصدر السابق، ص ٤٨٢.

الصناعية، فيمكن القول انه من المستحيل ان تخلو الانسانية من الفلسفة تماماً، ومن المستحيل ان تخلو من الصنائع الطبيعية»[١].

وسبق ان ذكرنا انّ ابن رشد يؤمن باتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال، فيستمر من خلال هذا الاتصال، النوع الانساني. واذا سلّمنا بأنّ «الحكمة» و «الصنعة»، من خصوصيات النوع الانساني، فلابد من الاعتراف بأنّ الحكمة ستكون امراً مستمراً وخالداً. وقيل الكثير في تفسير كلمة «الحكمة»، ولكن مهما قيل فيها، فانها لا تتحقق من دون تعقل، والتعقل عبارة عن التفلسف والفلسفة لا غير.

---

١ ـ كتاب النفس، ابن رشد، نقلاً عن إشكالية العقل عند ابن رشد، ص ٢٢٢.

خصوصية ابن رشد في تفسير فلسفة ارسطو

حظيت فلسفة ارسطو مثل أفكار اي فيلسوف كبير آخر بالاهتمام على مدى التاريخ، وانبرى البعض لشرحها وتفسيرها. ومن أشهر شـراح أرسـطو ومفسريه هم: الاسكندر الافروديسي، وثامسطيوس، وسـيمبلكيوس[١]. ولم يتحدث هؤلاء المفسرون والشراح بكلام واحد او متماثل، فكان الاختلاف بين شروحهم وتفاسيرهم كبيراً الى درجة بـحيث يـمكن ان يُـعدّ مـن نـوع الاختلاف بين الثقافات. ولربـما ليس جـزافـاً لو قـلنا بأنّ الاخـتلاف بـين افلاطون وأرسطو ليس في معظمه من ذلك النمط من الاخـتلاف الذي قـد يظهر في بعض الأحيان بين اثنين من مفسري أفكار أرسطو.

طبعاً لا يُعدّ الاختلاف واللا انسجام بين المفسرين، شيئاً جـديداً او امـراً يبعث على العجب. فالتاريخ يشير بوضوح الى وجود الاحتلاف في وجهات النظر دائماً بين مفسري كتاب ما او مذهب ما او أية طريقة فكرية. لذلك يُعدّ الاختلاف في الرأي بين اثنين من المفسرين، خلال تفسيرهما لآراء فيلسوف واحد، امراً ممكناً، بل وحتى طبيعياً.

في التفسير الذي قام به ثامسطيوس لكتاب «النـفس» لأرسـطو، والذي

1_ Simplicius (6th Century A.D.)

عرّبه حنين بن اسحاق، نواجه بعض الموارد التي يهاجم فيها هذا المفسر، غيره من مفسري أرسطو. وقد نقل في تفسيره هذا، قولاً للاسكندر الافروديسي في معنى الزمان وارتباطه بالعقل، وعبّر عن انتقاده له. فالاسكندر يرى ان الانسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع بحسب ذاته ادراك الزمان، ويعتقد ان ادراك الحيوانات للزمان ادراك عرضي، لانها لا تستطيع ان تواكب حركة الزمان، إلّا من خلال عدم وجود الاضرار الحياتية، ووجود ما يساعدها على الاستمرار في حياتها، بينما يرى الانسان ـ بحسب ذاته ـ ما هو امامه وما خلفه، ويستطيع بمعونة العقل ان يدرك الماضي والمستقبل معاً. ولاشك في انّ ادراك الماضي والمستقبل هو عين ما يعبَّر عنه بالزمان. ويقول ثامسطيوس بهذا الشأن:

«... فأما الانسان فانه وحده يرى معاً أمامه وخلفه، فانه وحده له عقل به يحصي ما تقدم وما تأخر. وهذا الاحصاء هو زمان، حتى انّ المفسر الاسكندر قال ان الانسان هو الفاعل للزمان ايضاً...»[1].

نرى في هذه العبارة انّ الاسكندر الافروديسي يذهب ـ كمفسر كبير لأرسطو ـ الى انّ ادراك حقيقة الزمان، من خصوصيات الانسان، بل ويصفه بأنه الفاعل للزمان. وحينما يعتبر الاسكندر الحيوانات مدركة للزمان بالعرض، انما يشير الى الأمر التالي وهو انّ هذه الموجودات تعمل على أساس الغريزة، وتهرب مما كان لها مضراً في الماضي.

طبعاً انّ العمل على اساس الغريزة يمكن ان يكون مفيداً للمستقبل ايضاً، ويؤمّن بقاء حياتها الحيوانية، بينما ادراك الانسان للزمان ليس ادراكاً غريزياً رتيباً. وبما انّ هذا الادراك يقوم على اساس العقل، فيمكن ان يكون مصدراً

1_ An Arabic Translation of Themistius Commentary On Aristoteles De Anima, edited by M.C. Lyons, p. 222.

لكثير من الآثار. فبفعل ادراك الانسان للزمان، يظهر الكثير من الثقافات وشتى انماط الابداع الفني والأدبي والفلسفي.

ولا نريد هنا ان نسلط الضوء على نظرية الاسكندر الافروديسي في الزمان وعلاقته بالعقل، ولكن نريد ان نشير فقط الى انّ ما ذهب اليه في هذا الموضوع خلال تفسيره لفلسفة ارسطو، لم يحظ برضا ثامسطيوس، لأنه يعتبره انحرافاً عن افكار ارسطو.

ثامسطيوس، اشار الى آراء ثاوفراسطوس ايضاً، وعبّر عن انتقاده لبعضها. ولابد ان نشير هنا الى أنّ مسألة العقل وبيان ماهيته في افكار ارسطو، مسألة اشتد فيها الاختلاف كثيراً بين مفسري هذا الفيلسوف وشارحيه. فهذا الابهام واللا تعيّن في ماهية العقل، يبدو وكأنّ ارسطو له علم به ايضاً. فقد قال في كتاب تكون الحيوانات حين تحدثه عن تكون العقل وانتهائه الى قبول الجانب الالهي للعقل: لا يجب البحث عن بيان قاطع لهذه النفس المتعالية، لأنّ مثل هذه المسألة لا يمكن بحثها الّا في حدود القدرة البشرية. كما نراه يقول في كتاب النفس حينما يعترف بأنّ العقل جنس آخر من النفس، بأنه لم يشع على العقل النور الذي يجب ان يضيئه[١].

اذن بهذه الاقوال، ليس عجيباً ان ينطلق مفسرو أرسطو الى مجالات واسعة لبحث آرائه وأفكاره، وان يجرّب كل منهم طبعه بما ينسجم مع مشربه ونمطه الفكري، وان تحصل كل هذه النتائج المختلفة ولربما المتضاربة من التفسير.

صحيح انّ نظرية ارسطو في العقل تسير في خط معين، لكنها تواجه في كل خطوة تخطوها الكثير من المشاكل، ويُضاف اليها غموض جديد مع كل

---

١ ـ نظرية العقل في مذهب ارسطو ومفسريه، هاملن، ص ٢٤ ـ ٢٥، نقلاً عن العقل في الحكمة المشائية، ص ١٨١.

تفسير وشرح.

هذا الغموض، فضلاً عن نشوئه عن التباين في آراء المفسرين، يعود ايضاً الى طريقة تحدث واسلوب كلام هذا الفيلسوف الكبير، لأنه يرى انّ المعقولات ليست اشياء خاصة ومستقلة، وإنما توجد بالقوة في المحسوسات، وتنفعل باستمرار خلال عملية التعقل. كما لا تتاح مشاهدة المعقولات الا خلال عملية التعقل ايضاً. بتعبير آخر: ما لم تحدث عملية التعقل، لا يظهر الشيء المعقول الى الوجود. وطريق مشاهدة المعقولات هو ذلك الاسلوب الذي يتيح ادراك عملية التعقل. ولهذا السبب يمكن الاعتراف بأنّ ارسطو قد انطلق إلى طريق التجربة على صعيد العقل ايضاً، ولم يقطع اتصاله بعالم الحس. ومع ذلك لم يتجاهل الجانب الالهي والمتعالي للعقل، فيقول في كتاب «الاخلاق النيقوماخية» انّ العقل هو الجانب الالهي لوجود الانسان[1].

اذن يمكن القول ان العقل من منظار أرسطو هو الحد الفاصل او حلقة الوصل بين العلوم الطبيعية وما وراء الطبيعة. كما يمكن القول ايضاً انّ علم النفس والقضايا ذات الصلة بنفس الانسان، تقع ضمن دائرة العلوم الطبيعية، بينما يمثل ما هو متصل بالعقل، الحد الفاصل والواصل بين علم الطبيعة والفلسفة الاولى.

لابد ان نشير هنا ايضاً الى انّ ارسطو فضلاً عن اعتقاده بأنّ العقل هو الجانب الالهي لوجود الانسان، يشير الى مسألة مهمة وأساسية هي: «العلم بالعلم» او «ادراك الادراك»، ويعتقد انّ التفكير بالفكر يكون ذات جانب الهي ومتعال دائماً. ويُعدّ «العلم بالعلم» او «التفكير بالفكر» سبباً لتعالي الحياة ورفعة الشرف الانساني، وهو ما يُعرف عند بعض الحكماء المسلمين بـ

---

١ ـ نفس المصدر، ص ١٢ و ١٦ و ٩٣.

«العلم المركب». وهناك من يستخدم مفردة الوجدان أيضاً. ولربما تكون مفردة «الادراك الذاتي»، افضل من غيرها في هذا المجال.

على اية حال، حظيت مسألة «العلم بالعلم» باهتمام جاد من قبل ارسطو، وكان ينظر اليها على انها ذات جانب الهي ومتعال. وقد بدأ انطلاقاً من مشربه الخاص، لدراستها مبتدئاً من الادراك الحسي، فقال في رؤية الشيء على سبيل المثال: نحن عندما نرى شيئاً ما، نعلم في نفس الوقت اننا نرى. اي اننا ندرك رؤيتنا دائماً. واذا كان الامر كذلك، فما هو مبدأ هذا الادراك؟ فهل حاسة البصر هي التي تدرك عملية الرؤية خلال الرؤية ام تقوم بعملية الادراك حاسة اخرى؟

يبدو انّ احداً لم يتحدث عن حاسة اخرى مستقلة تدرك الرؤية، لذلك من الأفضل ان ننسب ادراك الرؤية الى حاسة البصر ايضاً، ونقول بأنّ حاسة البصر فضلاً عن رؤيتها للشيء، تدرك رؤيتها ايضاً. غير انّ هناك من هبّ للاعتراض على هذا الكلام وقال: اذا كان ادراك عمل الرؤية يتحقق من خلال حاسة البصر، ولو كان الشيء المدرَك من قبل حاسة البصر لوناً، فلابد من القول بأنّ عملية الرؤية ذات لون ايضاً.

طبقاً لبعض التفاسير، يرفض أرسطو هذه المؤاخذة ويقول بأنّ الادراك الذي يتحقق بواسطة حاسة البصر، أعمّ من الرؤية، اذ اننا ندرك بواسطتها الظلام ايضاً رغم اننا لا نستطيع رؤيته. وفضلاً عن ذلك فإنّ عامل الرؤية لديه لون أيضاً على احد الاعتبارات، لأنّ آلة الاحساس تستقطب صورة الشيء المحسوس بمعزل عن مادته وتتصف بنفس الصفة. وعلى هذا الغرار تنطبع الادراكات والتخيلات في آلاتنا وأدواتنا الحسية في غياب الاشياء التي اوجدتها[١].

---

١ ـ النفس، ارسطو، نقلاً عن العقل في الحكمة المشائية، ص ٦٤ ـ ١٣٣.

يقول أرسطو في موضع آخر ايضاً: ان الذي يرى، يشعر انه يرى، والذي يسمع، يشعر انه يسمع، ونحن جميعاً لدينا شعور بأحوالنا في كل مكان. ومن هنا يمكن ان ندرك: اننا نشعر بأننا نشعر، ونفكر بأننا نفكر. وبما اننا نشعر او نفكر في هذه الاحوال، فهذا يعني اننا نشعر ونحس بوجودنا الخاص لأنّ الاحساس او التفكير، هو الوجود.

اذن فالعقل الذي هو مبدأ التفكير، يراه ارسطو هو ذلك الشيء الذي يصنع الانسان. فليست شخصية الانسان، في عقل الانسان فقط، وإنما سعادته، في حياته العقلية ايضاً. ويؤكد ارسطو انّ علينا ان نسعى ما بوسعنا، من اجل ان نكتب لأنفسنا الخلود. وهذا، دليل على انّ الحياة الفكرية لكل فرد، متصلة بالأبدية والخلود.

ليس هناك شك في انّ التعالي والخلود، من خصوصيات العقل. وقد رأينا كيف تحدثت آثار ارسطو عن الجانب الالهي لهذا الجوهر الشريف، ولكن لا يمكن تجاهل الحقيقة التالية ايضاً وهي انّ شراح افكار هذا الفيلسوف الكبير، لم يتحدثوا بشكل واحد، وهذا ما أضاف الى غموض هذه المسألة غموضاً جديداً.

والحقيقة انّ الآراء المثيرة للجدل التي قيلت في العقل على أساس الفهم الأرسطي كثيرة هي:

١ ـ هل هناك عقلان، احدهما بالفعل وآخر بالقوة فقط، ام انّ عدد العقول اكثر من هذين العقلين؟

٢ ـ هل المراحل المتوسطة بين النفس والعقل وكذلك بين العقل بالقوة والعقل بالفعل، توجب اتصال النفس بالعقل، والعقل بالقوة بالعقل بالفعل؟

٣ ـ هل يقع أحد العقلين خارج النفس ام انّ كليهما يتحقق في نفس الانسان؟ واذا كان كلاهما يتحقق في النفس فهل يعملان بشكل منفصل ام متصل؟

٤ ـ هل العقل بالقوة هو نفس التخيل ام شيء آخر؟

٥ ـ هل العقل بالقوة مجرد قابلية فقط ويفتقد لأية فعلية، ويجب ان يشبه بالشيء الذي لم يُكتب على اللوحة، ام انه يسمى بالعقل بالقوة، في مقام الانتساب الى العقل بالفعل فقط ويجب ان يشبه باللوحة التي لم يُكتب عليها شيء بعد.

٦ ـ هل العقل المتعالي منفصل عن الوجود المركب للانسان ام لا؟ والى أي عقل يعود هذا التعالي.

٧ ـ لاريب في ان العقل الفعال ذو جانب الهي، لأنّ هذا العقل صانع للانسان، والانسان ليس سوى حيوان ينتفع بالجانب الالهي. والسؤال هو: هل هذا العقل هو الاله المفارق للعالم ام انه ذو طبيعة الهية ومفارقة، لكنه ليس بعيداً عن العالم؟

٨ ـ هل يتميز العقل بجانب شخصي بالنسبة لكل فرد ام انه موجود واحد وكلي ذو نسبة واحدة مع جميع الافراد، وانّ التشخص يحصل عن طريق انضمام الصورة الى المادة فقط؟

٩ ـ من اين يأتي العقل؟ وما معنى قول ارسطو انّ العقل الفعال يأتي من «الخارج» ويفعّل قوتنا العقلية؟ فهل هذا المبدأ المفعّل كالأب بالنسبة للابن ام كالخالق بالنسبة للانسان، ام شيء آخر؟

١٠ ـ هل يفنى العقل او النفس العاقلة بفناء الجسم ام لا؟ ولو كانت النفس خالدة، فهل هذا الخلود سيكون من نصيب النفس الناطقة عند كل فرد من افراد الانسان، ام انه سيكون ذا جانب كلي وغير مشخص؟ وهل يصدق البقاء والخلود على العقل بالقوة ايضاً ام انه خاص بالعقل بالفعل فقط.

١١ ـ هل الأصالة للعقل ام للمعقول؟ ومن منهما يتقدم على الآخر؟ فاذا كانت الأصالة للعقل، فبما انّ العقل الفعال معقول ايضاً ومتحد مع المعقولات، فكيف يمكن الحديث عن وجود له مقدم على المعقول؟ واذا كان التقدم

للمعقول، فلابد ان ترجع فكرة ارسطو الى نظرية المُثُل الافلاطونية وأرباب الانواع، بينما لم يكن يهدف ارسطو الى ذلك، بحسب الظاهر[١].

الرجوع الى تاريخ الفلسفة يكشف عن انّ كل فيلسوف ومفكر يحسب نفسه على ارسطو، ينزع نحو واحد من هذه الآراء. ذكرنا في مطلع هذا البحث انّ ابن رشد كان لديه اسلوب خاص في شرح وتفسير أفكار ارسطو يختلف عن اسلوب سائر الشارحين والمفسرين ليس من حيث المضمون والمحتوى، بل حتى من حيث الاسلوب التفسيري. ويتميز اسلوبه التفسيري في انه وقبل ان يبدي أي رأي او حكم مسبق، يراجع النص الصريح لآثار ارسطو، ويتفحص العبارات جملة جملة وفقرة فقرة. وقد يضطر في بعض الأحيان لمراجعة نصوص وآثار اخرى للتوصل الى المعنى المراد في العبارة التي يريد تفسيرها. ويولي خلال عملية التفحص والدراسة، اهمية خاصة للمعاني اللغوية للألفاظ، ويستعين بمعايير علم اللغة لاكتشاف المعاني[٢].

كذلك كان يستعين في استخدام هذا الاسلوب، بما لديه من معرفة بالآيات القرآنية، وينتفع بالاسلوب التفسيري لهذا الكتاب السماوي. وبما انه كان فقيهاً ومحدثاً ـ الى جانب كونه فيلسوفاً ـ فلا بد ان يكون لديه اطلاع على معاني ومضامين القرآن وكيفية تفسيره. فالقرآن الكريم وحي منزل وكلام الهي، ومن لديه معرفة بأهمية الكلام الالهي يعلم جيداً مدى تأثير الاهتمام بالكلام وكشف الروابط المنطقية بين الجمل، على فهم المعنى.

نظراً للأهمية التي يوليها المسلمون للكلام الالهي، نراهم يسعون بجد لتفسير هذا الكلام المقدس، ولذلك توصلوا الى افضل الطرق والأساليب لتفسيره. ولاشك في ان الاهتمام بالتفسير والسعي الحثيث لاكتشاف المعنى

---

١ ـ أُخذ هذا التقسيم عن كتب العقل في الحكمة المشائية، ص ١٨٠ ـ ١٨٤.

٢ ـ ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ١٦.

المراد من الكلام الالهي، قد افرز الكثير من النتائج المهمة التي كان من بينها ظهور بعض العلوم في العالم الاسلامي.

والذين لديهم معرفة بالتاريخ يعلمون جيداً انه لم يكن لدى عرب الجاهلية علم بقواعد النحو والصرف واصول علم الاشتقاق. ولم تكن لديهم وهم يتكلمون بلغتهم الأم، الحاجة الى مثل هذه العلوم. وقد ظهرت هذه الحاجة بعد ظهور الاسلام ونزول الكلام الالهي. لذلك فالخدمة الكبيرة التي قدمها بعض اللغويين للغة العربية مثل الخليل بن احمد الفراهيدي، وسيبويه، وأبي علي الفارسي، وأبي الفتح ابن جني، لم تكن سوى اكتشاف لمعاني القرآن الكريم عن طريق التفسير الصحيح. وعليه فاكتشاف معاني الآيات الكريمة، دفع المسلمين للتوصل الى افضل وأصح طريق تفسيري.

وكان ابن رشد، على علم بشتى طرق تفسير القرآن الكريم، وكان كفقيه كبير وقاض معروف، يرجع الى احسن الطرق والأساليب التفسيرية. ويمكن القول عموماً انّ جميع الذين يرجعون الى الكتب السماوية، ويسعون لاكتشاف معاني الكلام الالهي، يتفوقون على غيرهم في انتخاب اسلوب التفسير، ويتمتعون بتجارب اعمق. وتأخذ هذه المسألة اهمية اكبر عند المسلمين لأنّ القرآن معجزة الرسول الخالدة، ويتميز بالكمال من حيث الفصاحة والبلاغة بحيث لا يستطيع اي أحد ان يجاريه في فصاحته وبلاغته الى الأبد

بما ان ابن رشد، كان فقيهاً كبيراً، لذلك كان عميقاً في اسلوبه التفسيري، وكان بامكانه ايضاً ان يستعين بهذا الاسلوب في تفسير فلسفة ارسطو. اذن ليس من باب الاعتباط القول بأن ابن رشد كان له اسلوب متميز ومنفرد، في تفسيره لفلسفة أرسطو. فالشراح والمفسرون اليونانيون لفلسفة ارسطو تحدثوا بطريقة تختلف عن الطريقة التي تحدث بها ابن رشد. فهؤلاء انبروا الى تأليف رسائل مفردة وملخصة، متحدثين -في الواقع- عن الهدف الاصلي لأرسطو،

بدلاً من الاهتمام بالجمل والعبارات واستخدام المفردات، ودراستها ضمن نظام متناسق منسجم.

فالرسالة التي ألفها الاسكندر الافروديسي في العقل، نراها رسالة مختصرة ومجملة سعى فيها المؤلف للكشف عن الهدف الأصلي لأرسطو مما ذهب اليه في موضوع العقل[١]. ويصدق هذا الكلام على رسالة ثامسطيوس في النفس. فقد كانت هذه الرسالة موجزة جداً، وحاول المؤلف من خلالها تبيان الهدف الذي سعى اليه ارسطو من تناول مسائل النفس والعقل.

كان بين شرّاح ارسطو ومفسريه، رجال من اصحاب الفكر الحر والتأمل، وينظرون الى الاختلاف في الآراء بعين التساهل والمداراة، ولذلك نرى كثيراً من المشائين يختلفون في الآراء فيما بينهم بل وحتى مع أرسطو ايضاً، ويسعى كل منهم لتبيان ما يراه صحيحاً. وانبرى ثاوفراسطوس ـ على سبيل المثال ـ لعرض رأي ارسطو في العقل، ثم اشار الى المؤاخذات التي يمكن ان توجه اليه، وذلك للكشف عن عجز هذا الرأي في حل مشكلة العقل. وقد قال في تفسير كلام ارسطو: المعرفة العقلية عبارة عن قيام العقل المنفعل الذي يتفعّل بواسطة العقل الفعال، باكتشاف الصور المعقولة التي تحتويها الأشياء المحسوسة. ثم أورد الإشكالات التالية على هذا الرأي:

١ ـ من غير المعلوم هل ان العقل المنفعل اكتسابي أم فطري؟

٢ ـ الانفعال المنسوب الى هذا العقل ذو طبيعة مجهولة. لانه اذا كان اصل المعرفة العقلية في الاحساس، فيجب على العقل تحمل تأثير الجسم ايضاً. واذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن عد العقل غير جسماني؟

٣ ـ العقل الذي ليست لديه اية فعلية ـ بل هو قوة وقابلية ـ ما هو اختلافه عن الهيولى الاولى؟

---

١ ـ ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ١٦.

٤ ـ كيف يدخل العقل الفعال الى النفس؟ واذا كان فطرياً وباطنياً، فمن اين ينشأ النسيان والخطأ والكذب؟

طبعاً يحتمل بعض الباحثين انّ «ثيافراسطوس» لم يقصد إثارة الاشكال على ارسطو، وانما اورد بعض المعارضات باسلوبه، لحلّها في فرصة سانحة، لكن المقاطع التي يجب ان تكشف عن طريق رفع التعارض قد فُقدت.

ورغم ذلك فقد استقطب تفسيره لرأي ارسطو في موضوع العقل، اهتمام اتباع القديس توما الاكويني، والذي يمكن استعراضه كما يلي: مع انّ العقل يأتي من الخارج إلّا انه فطري، اي يُعطى للفرد منذ بداية ظهوره. وعليه فالعقل الفعال، في باطن النفس ايضاً. اي انّ العقل وفق هذه النظرة خليط من جانبين فاعلي وقابلي، او فعل وقوة، من دون اي تعدد جوهري. وعملية التعقل عبارة عن انفعال العقل بواسطة المعقول بالفعل. وبما انّ العقل هو الذي يفعّل المعقول بالقوة المصوَّر والمندرج في الاشياء المادية، لذلك يمكن القول انّ انفعال العقل ناجم عن تأثير العقل نفسه. وبهذه الطريقة تزول اصالة المعقول كي يتحقق تقدم واستقلال العقل خلافاً للمثالية الافلاطونية، وأن يكون مبدأ الأعمال العقلية وفعليتها وغايتها في داخل النفس، هذا من جانب؛ ومن جانب آخر، يتم الحصول على المواد اللازمة لتحقق المعقولات، من الاشياء المحسوسة الخارجية.

على العكس مما يذهب اليه فريق آخر من المثاليين، فالعقل لا يستغني عن الاشياء الخارجية في تعقل المعقولات[١]، اما ما يقال من انّ العقل لا يتسم بأية فعلية قبل التعقل، وأنّ ماهيته قوة محضة، فهذا قول غير صحيح، لأنّ العقل من حيث المعرفة بالقوة هو المعقولات نفسها، لكنه من حيث الوجود، ذو فعلية خاصة.

---

١ ـ العقل في الحكمة المشائية، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

ما نقلناه عن ثيوفراسطوس، رأينا فيه انه يـولي الادراك الحسـي أهـمية كبيرة، ولا يعتقد باستغناء العقل عن الحس قط، علاوة على استناده الى العقل وتسليط الضوء على نشاطه. وكان لكلام هذا المفكر تأثير على غـيره مـن المفكرين، فأضفى خليفته «ستراتـون»[١] الجـانب الطـبيعي عـلى دراسـاته الفلسفية، وأنكر العلل الصورية. وقيل انّ طبيعية ستراتون كان لها تأثير على فلسفة الاسكندر الافروديسي، لاسيما قوله انّ صورة كل شيء، تحصل من تركيب الأضداد الاولى.

يحظى بويثوس الصيدوني[٢] بأهمية خاصة بين شـرّاح أفكـار ارسـطو. فيرى هذا الشارح ان الجزئيات تتقدم على الكليات مـن جـميع الجـوانب، ويعتقد انّ الجوهر عبارة عن مادة وشيء مركب من المادة والصورة. ويقول بأنّ الصورة بمفردها لا يمكن ان تكون جـوهراً لأنـها بـحاجة الى حـامل، ولذلك يجب عدها من مقولة اخرى مثل الكيفية او الكمية. وبما انّ الصورة هي هكذا عموماً، فالنفس ـ التي يعتبرها ارسطو صورة البدن ـ ليست سوى عرض حال في البدن. ولذلك لا يمكن ان تبقى بعد فناء البدن[٣].

كان بويثوس وأندرونيقوس الرودسي[٤]، مـفكرين كـبيرين، هـبّا قـبل الميلاد بنحو خمسين عاماً لتفسير واذاعة افكار أرسطو من جديد. وكـانت آثار هذا الفيلسوف الكبير قد طواها النسيان منذ وفاته وحتى النصف الأول من القرن الاول قبل الميلاد. ولم ينبر خلال هذه المدة الطويلة أي احد لشرح آرائه عدا ثيوفراسطوس.

1_ Starton of Lampsacus (C. 335 - C. 267 B.C.)

2_ Boethus of Sidon

٣ـ العقل في الحكمة المشائية، ص ١٩٠.

4_ Andronicus of Rhodes

على هذا الضوء يمكن القول بأن الفترة الزمنية الفاصلة بين ثيوفراسطوس وبويثوس، شهدت ظهور تيارين فكريين بدلاً من أفكار ارسطو هما:

١ ـ تيار يضم كريتالوس[١] وأنصاره، الذين ذهبوا تحت تأثير المـذهب الرواقي الى اعتبار النفس جسماً مادياً أثيرياً واقعاً في جسم مادي آخر.

٢ ـ تيار يضم ارسطوكسانوس[٢] وديقيارخـوس[٣] وغـيرهما، ويـذهب هؤلاء الى انّ النفس مـركبة مـن عـناصر خـاصة، وأنـها عـرضية وليست جوهرية. وقد تأثروا في فكرتهم هذه بالمصادر الفيثاغورية القـديمة وآراء فيلولاوس[٤].

الشخصيات التي تنتمي الى هذين التيارين، كانت تنتزع الجـوهرية عـن النفس، وتنسب الأعمال النفسانية الى الجسم الآلي. وهذه النظرية هي عين ما كان يعبَّر عنه في مذهب «ستراتون» بالطبيعية الآلية[٥].

قلنا ان بويثوس قد هبّ لشرح آراء أرسطو وتفسيرها في أعـقاب فـترة طويلة من النسيان طالت آثار هذا الفيلسوف الكبير وأفكاره. وبما انّ هـذا المفكر كان يعيش قبل ميلاد المسيح، فإنه ليس مـن المـنتسبين الى العـالم المسيحي ولا صلة له بالكتاب المقدس والأفكار الكلامية الواردة في هـذه الديانة.

وهناك مفكر آخر يدعى «بويثيوس»[٦] كان قديراً وموفقاً في شرح آراء

1_ Critolaus of Phaselis

2_ Aristoxenus

3_ Dicaearchus

4_ Philolaos

٥ ـ المصدر السابق، ص ١٩١.

6_ Boethius

ارسطو، غير انّ كلماته كانت ذات صبغة كلامية ولا تخلو من طابع الافكار الدينية قط. وقد وُلد هذا الفيلسوف المعنوي والمتكلم الحاذق في اسرة مسيحية في مطلع عهد قسطنطين، فأصبح من الوجوه العلمية اللامعة في شتى حقول العلم والفلسفة. وقد وُلد خلال الفترة ٤٧٠ ـ ٤٨٠م وتوفي عام ٥١٠م. وشهدت حياته الكثير من النجاحات السريعة فعين اولاً مفتشاً للمالية ثم قنصلاً، لكنّ الدهر سرعان ما قلب له ظهر المجن فاتُّهم بالخيانة وألقى به في غياهب السجن، وتعرض لتعذيب تقشعر له الأبدان، قبل ان يُنفَّذ فيه حكم الإعدام. ولم تسنح لهذا المفكر فرصة كبيرة لبلوغ الاهداف الاساسية التي رسمها لحياته. ومع ذلك استطاع خلال عمره القصير خلق آثار علمية وفلسفية ذات أهمية كبيرة. وكان من بين أهدافه الكبيرة ان ينهض بعد شرح أفكار أرسطو، بمهمة التوفيق بين أفكاره وأفكار استاذه افلاطون[1].

ويبدو انّ مسألة التوفيق بين افكار افلاطون وأرسطو، كانت مثارة على مدى التاريخ بين كبار رجال الفكر والفلسفة. ورغم انّ بويثيوس لم يسعفه الأجل للقيام بهذه المهمة، غير انّ الفيلسوف الاسلامي الكبير أبا نصر الفارابي نجح في القيام بها من خلال تأليف كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين». ومن غير المعلوم، لو كان بويثيوس قد جمع بين آراء ارسطو وإفلاطون، فهل كان سيقول ما قاله ابو نصر الفارابي، لأنّ الاسلوب الفكري والاختلاف الثقافي بين هذين المفكرين المسيحي والمسلم، بامكانه ان يؤثر على الموقف الفلسفي لكل منهما. ومع ذلك لا ريب في الأمر التالي وهو انّ كلا هذين الفيلسوفين الغربي والشرقي يجمع على إمكانية الجمع والتوفيق بين أفكار افلاطون وأرسطو.

---

١ ـ موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤، ج ١، ص ٣٧٢.

لربما يشير هذا الموقف المنسجم بين بـويثيوس والفـارابـي الى وجـود تقارب بين افكارهما. فتشير بعض آثـار بـويثيوس الى انّ هـذا الفـيلسوف المسيحي قريب من ذوق الفارابي ونمطه الفكري في الاهتمام ببعض العناوين الفلسفية والمنطقية المـهمة، وانـتخاب اسـماء بـعض آثـاره الفكـرية، مـثل المقولات، والعبارة، ورسائل مفردة في القياس الحملي والقـياس الشـرطي، وتقسيمات منطقية.

لابد من الاشارة الى انّ بويثيوس شبيه بالفارابي مـن حـيث الشـخصية ونمط التفكير، لكنه قريب ايضاً من ابن رشد في بعض الجـوانب الاخـرى. ويتجلى هذا التقارب بين الاثنين بشكل واضح حينما نقيس كتابه المعروف والجذاب «في عزاء الفلسفة» بآثار ابن رشد مثل كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، وكتاب «الكشف عن مـناهج الأدلة في عقائد الملة».

والمدهش في الأمر انّ بويثيوس لم يتحدث في كتاب «في عزاء الفلسفة» عن السيد المسيح ولم يشر الى آيات الكتاب المقدس، ولم يتطرق الى الآثار الدينية والاخلاقية لأيّ من آباء الكنيسة ورجـال الديـن المسـيحي. اي لا يوجد في هذا الكتاب اي اثر من آثار الديانة المسيحية، ولهذا السبب داخل البعض الشعور بأنه لم يكن مؤمناً بهذه الديانة[١].

لاشك في انّ هذا الرأي قائم على الحدس الذي لا اساس له، اذ يمكن ان نفهم من آثاره الاخرى انه كان مسيحياً وشديد الايمان بالجانب المـعنوي. وحتى كتابه هذا، فبالرغم من انه لا يحمل اية نصوص مسيحية، لكنه كتاب معنوي وعقلي، ويمكن قياسه بآثار ابن رشد الخاصة.

ما يمكن أن يُعدّ الوجه المشترك البارز بين كتاب بويثيوس وآثـار ابـن

---

١ ـ المصدر السابق، ص ٣٧٣.

رشد، هو ايمان هذين المفكرين الراسخ باتحاد منشأ الدين والفلسفة. فمع انّ بويثيوس لم يتمسك في هذا الكتاب بآيات الكتاب المقدس، على العكس من ابن رشد الذي يستعين بالآيات القرآنية في آثاره، لكنّ ما اورده في هذا الكتاب يُعدّ نوعاً من الكلام الديني، لأنّ دينه في هذا الكتاب عبارة عن «دين فلسفي». ففي هذا الكتاب لم ينفصل الدين عن الفلسفة، والايمان عن العقل.

لم يكن بويثيوس يرى وجود أي تعارض بين العقل والايمان، ويؤمن انّ سيدة الفلسفة، ممثلة للدين والفلسفة، وانّ الفلسفة ذات منشأ الهي. واذا كان قد أحجم عن ذكر العقائد المسيحية بشكل مباشر، فلأنه كان يتحدث عن الحكمة، ولذلك لم تكن هناك حاجة للاستعانة بالدليل المسيحي او الحجة الدينية. فالفلسفة هي تلك الحكمة الالهية التي تنقذ الانسان، وتعرّفه على الله، وتعزيه كروح القدس.

الأمر الملفت للنظر هو ان بويثيوس ينسب الدور الأساسي للعزاء، والثبات في الايمان ـ الذي يضع الدين المسيحي في دائرة نفوذ روح القدس ـ الى الفلسفة. فسيدة الفلسفة التي هي اشبه بالقديس، توجّه نظر الانسان الى السعاد والخير الحقيقيين الواقعين في عالم آخر ذي قيم اخرى، فتسكّن بهذه الطريقة المه وامتعاضه من خيانة الدنيا وأهلها. فالفلسفة والكلام المقدس يسعيان معاً للكشف عن الأسرار الالهية بطريق عقلي. ولكن لابد من الاشارة الى انهما يختلفان من حيث الشكل والمحتوى.

بويثيوس يسعى في رسائله الكلامية لايضاح موضوعات العقائد المسيحية، بمساعدة العقل، ولذلك يتجاوز ما بحثه في كتاب «في عزاء الفلسفة»، حدود الموضوعات المسيحية. فيتحدث في هذا الكتاب عن الحكمة العامة والكلية، ويرى انّ سيدة الفلسفة لا كافرة، ولا صاحبة بدعة، ولا مسيحية. ويبحث في هذا الكتاب التضاد بين الكفر والايمان عموماً وكذلك التضاد بين الحكمة والجهل.

الفلسفة في هذا الكتاب، تعني الحكمة التـي لا تـتحدد بـحدود تـيارات فكرية خاصة. اي انّ الفلسفة في هذا الكتاب لا تتعلق بفئة معينة او مذهب خاص. واذا كان القديس اوغوسطينوس(١) يرى تعذر بلوغ الحكمة من دون وحي الهي وايمان بالمسيح، فقد كان بويثيوس يؤمن بمطلق الحكمة ويعتقد انّ الحكمة ليست حكراً على فئة خاصة. ففي فكر هـذا الحكـيم، تـحولت الفلسفة الى حكمة، واصطبغت بلون ديني. ففي العصر الذي كان يعيش فيه، لم يقتصر دور الحكمة على تعريف الانسان على العالم، وإنما اضحت تفكر في نجاته ايضاً.

كان افلاطون وأرسطو من منظار بويثيوس فيلسوفين يحملان ألم الدين الالهي ايضاً. ولربما يمكن القول انه كان متأثراً بأفكار فرفوريوس في الميل الذي كان لديه نحو الحكمة. ففرفوريوس يعتقد ايضاً انّ الفلسفة قد اصطبغت بلون الحكمة، وباتت غايتها نجاة الانسان. كما يرى بأن الذي يحظى بأهمية اساسية في الدين، هو الاعتقاد القلبي وليس اداء الاعـمال مـن دون عـلم. ويؤمن ايضاً بأنّ الحكيم ناج حتى وان لم يمارس الطقوس والأحكام الفردية والاجتماعية. لكنه كان يؤمن ايضاً بأنّ اداء تلك المجموعة من الاحكام التي تربط الانسان بالعقول والارواح، ليست بلا فائدة، لكنها لا تصل في تأثيرها الى تأثير الحكمة. فالعمل بالأحكام الدينية مفيد للانسان العادي ويؤثر على النفس، لكنّ العمل اسمى من النفس، لذلك فآثار الاعمال الدينية تقع في مرتبة ادنى من آثار الحكمة.

ما يذهب اليه فرفوريوس في هذا الباب، منعكس بشكل واضح في كتاب «في عزاء الفلسفة» لبويثيوس. وقام بويثيوس بترجـمة كـتاب ايسـاغوجي لفورفوريوس، الذي يعد مقدمة على مـقالات ارسـطو، الى اللـغة اللاتـينية،

1_ Augustinus, Saint (354 - 430)

وكتب عليه شرحين. وتُعدّ هذه الترجمة من أهم المصادر للمنطق خلال القرون الوسطى. لذلك هناك بعض المصداقية للقول بأنّ بويثيوس قد وقع تحت تأثير أفكار فورفوريوس. ولكن لا يجب ان يغرب عن البال ايضاً بأنه كان يعيش في عصر قد اصطبغ فيه الفكر والفلسفة باللون الديني، كما راح يُضفى فيه الطابع الفلسفي على الدين.

من خصوصيات هذا العصر، ان يلتحق بالمسيحية شخص مثل «يوستينوس»[١]، ويعتبرها اكمل فلسفة. فكان لديه فهم فلسفي للايمان ويعتقد انّ الايمان هو الفلسفة ويمكن استحصاله عن طريق العقل. لكنه كان يرى ايضاً انّ هذا العقل على اتصال بعالم الالوهية. ومعنى هذا انه يعتبر مثل سائر المفكرين اليونانيين الفلسفة حكمة، والحكمة ترشد الانسان وتقوده الى طريق الوحدة والالوهية. ويؤمن كذلك انّ الفلاسفة الورعين يطيعون العقل دائماً، والعقل هو ذلك الشيء الذي يأمرهم دائماً بحب الحقيقة واحترامها[٢].

اذن هذا الفيلسوف يقول بأنّ حب الحقيقة يمثل مقتضى حكم العقل، وأنّ العقل يولي أهمية خاصة ويكنّ احتراماً خاصاً للحقيقة. وبهذا الكلام يتضح موقع العقل وعلاقته بالايمان. ولم تكن اهمية العقل وموقع الفلسفة، بالأمر الخافي على المفكرين الآخرين، فقد قال «كليمنت الاسكندري»[٣]: لقد عرض الله الحقيقة على جميع الناس، فعرضها على اليهود عن طريق ارسال الانبياء والوحي، وعلى اليونانيين من خلال الفلاسفة والعقل. فنجا اليهود بالوحي، وأخذ اليونانيون يبحثون عن طريق النجاة بواسطة العقل. اذن فاذا

1_ Justinus (100 - 165)

٢ـ ميتافيزيقا بويثيوس: بحث في الفلسفة والكلام المسيحي، د. محمد ايلخاني، ٢٠٠١، ص ٣٢، ٤٠، ٥٤، ٥٥، ٨٧، ٣٨٨.

3_ Clement of Alexandria (150 - 215)

كان اليونانيون يفتقدون الى الوحي النبوي، فقد سعوا لبلوغ الحقيقة عن طريق العقل. واذا كانوا قد ادركوا الحقيقة نسبياً فلأنهم كانوا على اتصال بالله. ويرى هذا الفيلسوف الاسكندري انّ الفلسفة توسع محتوى الايمان وتسلط الضوء عليه، كما تُعدّ برهانه ودليله ايضاً. فمن خلال الفلسفة يستطيع الانسان ان يدرك عمق الايمان. ولابد له من استخدام العقل والفلسفة لأنّ الله تعالى قد ربط العقل بالايمان. وتكشف لنا المقارنة بين شتى الأصول عن طريق الوصول الى الحقيقة، وهي مهمة لا تتيسّر إلّا عن طريق الفلسفة والتفكير.

مما سبق يتضح ان كثيراً من المفكرين الذين كانوا يعيشون قبل بويثيوس، كان لديهم ايمان وثيق بأحكام العقل، وكانوا يوصون بالاعتماد على العقل والتفلسف لاكتشاف الحقيقة.

بويثيوس الذي يمكن اعتباره آخر فيلسوف مسيحي ـروماني كبير، كان يعترف للعقل بأهمية كبيرة، وسعى كثيراً لتفسير الدين والايمان بواسطة العقل والفلسفة. وهناك شبه بين حياته ونمطه الفكري وبين حياة ابن رشد ونمطه الفكري في كثير من الأوجه. فكان كابن رشد، فيلسوفاً مؤمناً، ومقرباً في الوقت نفسه من النظام الحاكم، ثم لم يلبث ان تعرض لغضب الحاكم، فأُلقي به في السجن، ثم أُعدم بطريقة فجيعة بعد سنتين من التنكيل[1]. ولم يكن المصير الذي آل اليه ابن رشد أفضل من هذا الفيلسوف إذ انه هو الآخر تعرض لغضب السلطان بفعل الوشاية والاتهام، فنفي من موطنه، وتعرض في آخر حياته للنكبات.

معظم الذين نزعوا نحو العقل والاستدلال في المجتمعات الدينية وأولوا اهتماماً وقيمة للفلسفة، كان مصيرهم شبيهاً بمصير ابن رشد وأقرانه. ولم نجد بين المتدينين والمتشرعين والمشتغلين في الوقت نفسه بالفلسفة والاستدلال

١ـ المصدر السابق، ص ١٣٣.

العقلي، شخصاً كابن رشد يولي هذه الأهمية الكبيرة للعقل الاستدلالي وفلسفة أرسطو.

سبق ان ذكرنا بأنه يقسم الناس في كتاب «فصل المقال» الى ثلاث طبقات هي: اهل الخطابة، واهل الجدل، وأهل البرهان، ويؤكد على انّ طريق البرهان هو افضل الطرق، وأهل البرهان هم افضل الطبقات. والموضوع الآخر المهم الذي يشير اليه في هذا الكتاب هو اعتقاده بأنّ منع الآثار الفلسفية عن اهل الفكر، بمثابة ظلم عظيم يُرتكب في حق هؤلاء الناس، مثلما ان نشرها بين الجمهور وغير اصحاب الاستعداد، يشكل ضرراً وخطراً على المجتمع. فهو يعتقد انّ البرهان أعظم شيء وأنّ اهل البرهان هم افضل الناس، لذلك يُعدّ الجهل بالبرهان وعدم معرفة مقام اهل الاستدلال، ظلماً:

«... ولكن منعها بالجملة صادّ لما دعا اليه الشرع لأنه ظلم لأفضل اصناف الناس وافضل اصناف الموجودات إذ كان العدل في افضل اصناف الموجودات ان يعرفها على كنهها، وهم أفضل اصناف الناس، فإنه على قدر عظم الموجود يعظم الجور في حقه الذي هو الجهل به ولذلك قال تعالى ﴿ان الشركَ لَظُلمٌ عظيم﴾[١]»[٢].

اذن يعتقد ابن رشد انّ نفي الحكمة والحيلولة دون الاهتمام بالعقل والاستدلال، يحول دون دعوة الشريعة، ويعتقد بأنّ هذا اللون من العمل يقع في خانة الظلم والجور. ويرى كذلك انّ العمل كلما كان كبيراً، كان الظلم المرتكب بحقه كبيراً ايضاً. وحظيت تلك المجموعة من الآيات الكريمة التي تدعو الناس الى التعقل والتدبر والتفكر، باهتمامه الخاص، ولذلك كان يعتبر كل ما يمكن التوصل اليه عن طريق البرهان، كبيراً وعظيماً.

١ـ سورة لقمان، الآية ١٣.

٢ـ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٣٠.

لم يكن ابن رشد يولي اهمية كبرى للعقل والاستدلال البرهاني فحسب، وإنما كان يدافع عنه وعن اهميته ودوره. وليس اعتباطاً لو قلنا بأنه اول من امسك بالقلم للدفاع عن الفلسفة في العالم الاسلامي بشكل رسمي وصريح.

وانبرى هذا الفيلسوف خلال جميع آثاره لطرح أفكاره الفلسفية، معتمداً على طريقة ارسطو واسلوبه. لكنه اتخذ موقفا خاصاً حينما ألف كتاب «تهافت التهافت» للدفاع عن الفلسفة والتصدي لتيار الأفكار الأشعرية القوي ومجابهة تأثير الكلمات النافذة لأبي حامد الغزالي.

ورغم تأليف كتب اخرى من بعد ابن رشد في هذا الحقل ولكن لا ينبغي تجاهل انه كان الرائد والسباق في الدفاع عن الفلسفة. ورغم التساؤلات المثارة حول مدى نجاح هذا الفيلسوف المشائي في الدفاع عن الفلسفة، فقد تخندق في خندق الدفاع عن الفلسفة، وسجل نفسه في طليعة المدافعين عنها من خلال كتابه «تهافت التهافت» الذي جابه به كتاب «تهافت الفلاسفة».

ما قام به ابن رشد في العالم الاسلامي في المجال الفلسفي، يمكن ان يكون شبيهاً لما قام به بويثيوس في العالم المسيحي. فما سطره ابن رشد في كتاب «تهافت التهافت»، منسجم الى حد ما مع ما سطره بويثيوس في كتاب «في عزاء الفلسفة». ومع انّ ابن رشد قد دافع عن الفلسفة، بينما التجأ بويثيوس اليها، ولكن لا يمكن الشك في الامر التالي وهو انّ كليهما يولي العقل والفلسفة اهمية كبيرة. ويعتقد انّ الفلسفة تمهد طريق الوصول الى السعادة والكمال.

ابن رشد، سعى في الدفاع عن الفلسفة الى مساعدتها وتعزيز موقعها وترسيخ وجودها، بينما سعى بويثيوس في دراسة القضايا الفلسفية الى الاستعانة بقوة الفلسفة المعنوية الخالدة. ومن الواضح انّ المساعدة والإعانة غير الاستعانة، ولكن لا شك في الأمر التالي وهو: اذا كانت الاستعانة بالفلسفة تدل على عظمتها وأهميتها، فانّ مساعدتها تدل على عظمتها

وأهميتها ايضاً.

يشكو بويثيوس في كتاب «في عزاء الفلسفة» من خيانة الدنيا وأهلها وصدود الأصدقاء وجفاء الأحبة، ويقول انّ الحظ قد ادبر عنه تماماً وأنّ احداً لم يعد مستعداً لسماع صوت استغاثته، لذلك كان يتمنى الموت ويرحب به. وخلال ذلك الوضع الحرج الذي بلغه يويثيوس، تظهر امامه الفلسفة في صورة سيدة ذات هيبة وجلال، ونظر ثاقب، ووجه طري كالزهرة الفتية، ثم تبدأ في الحديث معه.

في هذا الكتاب لم يشر بويثيوس بشيء الى الكتاب المقدس، لكنه يرى فيه انّ الفلسفة هي الحكمة التي ظهرت لعزائه. فقد وجهته سيدة الفلسفة فكرياً وأخذت تسليه وتُزيل عنه الهموم، وتزوده بالحكمة، وتبعث فيه الهدوء والاطمئنان.

ويشير بويثيوس الى خدماته للشعب، ورجال الحكومة، والامبراطور، ويقول بأنه لم يكافأ على اعمال الخير التي قام بها، وأعمال الشر التي أحجم عنها. ويرى انّ الأبرياء يتعذبون، والمذنبين يجلسون على عرش السلطة، والأشرار تُقَدَّم لهم المكافآت.

يرى بويثيوس انّ الانسان حينما يبلغ الخير الحقيقي، فلن يميل الى الأشياء الاخرى. وهذا الخير يستوعب جميع انواع الخير، ولذلك يُعدّ خيراً أعلى، لأنه لو فقد نوعاً واحداً من الخر، فانّ هذا يعني انّ هناك خيراً آخر خارج نطاق هذا الخير، يمكن ان يميل اليه الانسان، وحينذاك لن يكون خيراً أعلى. وهذا الخير الأعلى هو ذلك الخير الذي اودع البحث عنه في عقل جميع الناس، ويميل اليه الجميع بشكل طبيعي وبطرق مختلفة. ولكن قد يضل الناس حينما يهرعون خلف الخيور الكاذبة المجازية. ويعتقد النصارى انّ المعزي والمسلّي هو «روح القدس»، والذي عبّر عنه انجيل يوحنا بـ «فارقليط». بينما ينسب بويثيوس هذا العزاء والسلوان الى الفلسفة، ويحلها

محل روح القدس[١].

اذا سلّمنا ان روح القدس يعني العزاء والسلوان في عالم المسيحية، فهذا يكشف عن الموقع الرفيع للفلسفة عند بويثيوس ومدى تأثيرها على حياة الانسان. وحينما يتحدث هذا الفيلسوف المسيحي عن عظمة الفلسفة وأهميتها، إنما يشير الى عظمة العقل وأهميته، ويؤمن بالفكرة القائلة انّ العقل الالهي او العقل الفعال هو الذي يفكر فينا ويصبح لنا، نظراً لأننا لدينا عقل بالقوة، اي حالة الاستعداد. ومن هنا يمكن ان ندرك ان ما جاء في كتاب بويثيوس، قريب مما ذهب اليه الاسكندر الافروديسي في باب العقل. ويمكن ان تنسجم معه آراء كثير من الفلاسفة المسلمين. لكنّ الخصوصية التي تميز بها اسلوب ابن رشد في تفسير فلسفة ارسطو ادت الى ان يختلف عن كثير من المفسرين والشارحين.

ابن رشد يطرح ضمن دائرة اتصال الانسان بالعقل الفعال العديد من التساؤلات التي تجاهلها كثير من مفسري ارسطو، والتي منها: هل الجهود التي يبذلها الانسان هي السبب في اتصاله بالعقل الفعال، ام انّ ذلك يعود للطبيعة الوجودية القوية للعقل الفعال التي تحيط بادراك الانسان؟ وهل يتحدد هذا الاتصال بحدود المعرفة ام يتميز بجانب وجودي؟ وهل اتصال الانسان بالعقل الفعال اتصال فردي بحيث تبقى الهوية الفردية للانسان بعد الاتصال، ام انه اتصال في النوع؟ وهل ما ورد في كتب الفلاسفة تحت عنوان «العقل المستفاد»، هو إسم آخر للعقل الفعال، ام انّ العقل النظري للفرد يشهد تغييراً فيطلق عليه بعد التغيير اسم المستفاد؟[٢].

---

١ ـ ينسب الدكتور محمد ايلخاني في كتاب «ميتافيزيقا بويثيوس» هذا الاكتشاف الى تلميذه ابي الفضل سهرابي، ص ٢٠٨.

٢ ـ إشكالية العقل عند ابن رشد، ص ١٨٩، ٢١٧ ـ ٢١٩.

ما ينبغي التنويه اليه هنا هو انّ ابن رشد يواجه إشكالية في مبدأ الاعتقاد بالمعاد، على ضوء التفسير الذي يقدمه للعقل من منظار أرسطو. فهذا الفيلسوف يعتقد من جانب انّ كمال الانسان، يتجلى في العقل، وانّ العقل يمثل آخر مراحل الكمال. كما انه من جانب آخر لا يتحدث بشكل صريح وواضح عن نوعية او فردية اتصال الانسان بالعقل الفعال. ولاشك في انّ اتصال الانسان بالعقل الفعال، إذا تحقق في النوع فقط، فهذا يلغي معاد الاشخاص وحشرهم، ولا يسمح كذلك بالتحدث عن الكمال الفردي. بينما تحدثت جميع الشرائع السماوية والأديان الالهية بصراحة عن معاد الافراد والأشخاص جميعاً وبعثهم في يوم القيامة، بل واعتبرت ذلك اصلاً من الاصول العقائدية.

لاشك في انّ المعاد أو يوم القيامة، من ضروريات الاسلام، وليس بوسع اي احد ان يضعه ضمن الامور المختلف عليها، وقد صرّح ابن رشد بهذه الحقيقة ايضاً في كتابه «تهافت التهافت»، كما اشار اليها على سبيل الايجاز في كتاب «فصل المقال» وكذلك في كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة». ولكن لو أنعمنا النظر في مواقفه الفلسفية خلال شرحه لأفكار ارسطو، لرأينا ان كلامه في الخلود الفردي ومعاد الافراد في اليوم الآخر مصحوب بلون من الابهام والإجمال. وليس من المستغرب بطبيعة الحال ان لا يكون رأيه شفافاً في هذه المسألة، لأنه كشارح لأفكار ارسطو، قد انجذب بشكل منقطع النظير لفلسفة هذا الفيلسوف، ولم يستطع ان يسحب نفسه خارج دائرة افكاره ورؤاه.

ما يجلب الانتباه هو انه يعتبر عقل ارسطو عقلاً كاملاً ولابد من البحث عن الحقيقة في ظل نور العقل. وعلى اساس هذا النمط الفكري والايمان بالعقل، سرى الاضطراب والغموض الى موقفه حيال المعاد. فمع انه سعى بشدة لتبرئة الفلاسفة من تهمة إنكار مبدأ المعاد، ولكن ليس من السهل القبول

بأنه قد نجح في مهمته هذه، لأنه ومن اجل ان يظل وفياً لنص الشرائع في امر المعاد، سعى الى ربط الايمان بهذا المبدأ العقائدي، بالفضائل الاخلاقية والعملية، اعتقاداً منه انّ هذه الفضائل لن تتحقق من دون الايمان بالمعاد. ومعنى هذا الكلام هو انّ من المفروض بالمرء ان يؤمن بأصل المعاد واليوم الآخر من اجل ان يتحلى بالفضائل والسجايا الأخلاقية، وهذا ما يمكن التعبير عنه في العصر الراهن بالمذهب العملي او الذرائعية. اي انّ هذا اللون من التفكير يوحي بأنّ الايمان بالمعاد الذي هو مبدأ عقائدي، مؤثر على عمل الانسان وسلوكه بحيث لو صرفنا النظر عنه، لأصبح من الصعب التحلي بالسجايا النبيلة والأخلاق الكريمة.

ما يبعث على التعجب في هذا المجال، ان نلاحظ انعكاس كلام ابن رشد هذا، بعد عدة قرون، في افكار الفيلسوف الألماني الشهير عمانوئيل كانت، لأنّ هذا الفيلسوف قد تحدث بنفس هذا الاسلوب في مضمار إثبات وجود الله تعالى، وحرية الانسان، وخلود النفس، معبراً عن اعتقاده بأنّ الايمان بهذه الامور، مؤثر في ظهور الفضائل الاخلاقية والعملية.

طبعاً حينما يكتشف «كانت» تناقضات العقل النظري في قضايا ما وراء الطبيعة، يفقد ثقته به، ويضطر للاقبال على العقل العملي، بينما لم يكن ابن رشد يسيء الظن بالعقل النظري حتى في قضايا ما وراء الطبيعة، ويستند الى أحكامه دائماً. فانه يتمسك بالبراهين العقلية لاثبات وجود الله تعالى، ويقول بأنّ حكم العقل محكم ومعتبر في جميع الكائنات. ومع ذلك نجده يلجأ في قضية المعاد، الى العقل العملي، ويراه مناسباً لبلوغ هذا الهدف. اي يمكن القول انّ ابن رشد قبل ان يتحدث في قضية المعاد، عن العقل النظري وكيفية الاستدلال، نراه يُقبل على العقل العملي ويعترف بدوره النافذ النافع. كذلك نجده في دراسة الآيات والأحاديث، يستند الى تأثيرها العملي ومدى تأثر الناس بها، قبل التفكير بعمق المعاني وعاقبة امر العالم.

ابن رشد يعتقد اذا كانت مقدمات المعاد تُعدّ في بعض الأديان والشرائع السماوية، سلسلة من الاحوال الروحانية، فقد اهتم الاسلام بالقضايا الحسية والامور الجسمانية، وتمت فيه الاشارة بلغة التمثيل، الى مجموعة من الحقائق. ويرى انّ ذكر الامور المحسوسة وما هو متصل بالجسم والجسمانية، يؤثر على النفوس ويحركها:

«وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالامور الجسمانية افضل من تمثيله بالامور الروحانية كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿مَثلُ الجنةِ التي وُعِدَ المتقونَ تجري من تحتها الأنهارُ[١]﴾»[٢].

اذن يرى ابن رشد ان تمثيل الامور الاخروية بالامور الجسمانية والحسية، افضل من صبها في قالب الامور الروحانية، كما فعل الله تعالى في القرآن.

يعتقد ابن رشد ان السبب الذي يدفع الأديان لاعتبار المعاد أصلاً، لأنها تنطلق على اساس هذا الأصل لتدبير شؤون المجتمع والذي يؤدي الى بلورة وجود الانسان وظهوره بشكل كامل.

اذن تُعدّ الاديان والشرائع اساس الفضائل العملية والنظرية، مع الاعتقاد بتقدم الفضائل الاخلاقية والعملية على الفضائل النظرية وهذا التقدم الذي يمكن اعتباره تقدم العقل العملي على العقل النظري، يقوم على اساس نوع من التعبد بالعقائد والأحكام الشرعية. ولذلك يرى ابن رشد انه لا مجال للتساؤل حول المبادئ العامة للشريعة:

«انه لا ينبغي ان يتعرض بقول مثبت او مبطل في مبادئها العامة مثل هل

---

١ ـ سورة الرعد، الآية ٣٥.

٢ ـ تهافت التهافت، ج ٢، ص ٨٧٠.

يجب ان يعبد الله تعالى او لا يعبد؟»[١].

اذن يُخرج ابن رشد المبادئ العامة للشرائع، من دائرة الاثبات والابطال، بل ويعتبرها صنائع ضرورية ومدنية[٢]. ومن الواضح انه حينما يعتبر الأديان والشرائع صنائع ضرورية ومدنية، فمعنى هذا انّ العقل العملي هو الحاكم، في تعبد الاشخاص بهذه الشرائع التي هي ضرورية ولازمة للمجتمع، كما وانه متقدم على العقل النظري.

قلنا قبل الآن، انّ ابن رشد يتحدث هنا بطريقة تحدث بما هو قريب منها الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت بعد عدة قرون. فكما ذكرنا بطريقة الاشارة انّ موقف كانت المتمثل في الاحتماء بالعقل العملي، لا يشبه على العموم ما يذهب اليه ابن رشد، لكنّ ابن رشد يجد نفسه مرغماً في بعض الاحيان على التحدث عن تقدم العقل العملي على العقل النظري. فـ «كانت» يُعرض عن العقل النظري في دائرة الميتافيزيقا من اجل أن يتحقق للدين الموضع المناسب والمكانة اللائقة، غير انّ ابن رشد يميل الى العقل النظري بشغف وانشداد بحيث لا يستطيع ان يعرض عنه. والسؤال الذي لابد من إثارته هنا هو: مع كل هذا الشوق الذي يبديه ابن رشد نحو العقل، ووصفه للاستدلال البرهاني بأنه يمثل ذروة الفكر البشري، فكيف بوسعه التحدث عن تقدم العقل العملي على العقل النظري؟

ليس من السهل الاجابة على هذا السؤال، ولا نستطيع ان ندرك بوضوح لماذا لا يتحدث ابن رشد في المبادئ العامة للشريعة عن الاثبات والابطال. وتصبح هذه المسألة أكثر تعقيداً حينما نعلم انّ ابن رشد يعتبر خطأ المجتهد افضل من صواب المقلد، ويضع أهل البرهان في مكانة افضل من سائر

---

١ ـ تهافت التهافت، ج ٢، ص ٨٦٦.

٢ ـ نفس المصدر.

الطبقات.

من الجدير بالذكر انّ ذهاب ابن رشد الى اعتبار خطأ المجتهد افضل من صواب المقلد، مع انه يعقّد الموضوع الذي نحن بصدده من جانب، لكنه يساعد على تبسيطه من جانب آخر، لأنّ الذي يفكر هكذا ويفتي بأفضلية اهل البرهان على غيرهم، لا يعتقد بأنّ الافراد متماثلون في ادراك الحقيقة. وحينما لا يكون الافراد بمستوى واحد من حيث ادراك الحقيقة، فلا يجب ان نتوقع ان يفكر الناس جميعاً في قالب البرهان العقلي، ويؤمنوا بتقدم العقل النظري على العقل العملي ايضاً.

ابن رشد يؤمن كثيراً باختلاف الافراد في درجات الفهم ومراتب الادراك، ويتحدث دائماً عن التفاوت بين الجمهور وبين من يدعوهم بالصنف الخاص. وانطلاقاً من هذا النمط الفكري نراه يهاجم المتكلمين بعنف ويتهمهم بإضلال الناس وإخراجهم عن الطريق. ومما قاله في انتقاده لأقوال الغزالي وأفكاره:

«والكلام في علم الباري سبحانه بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدال في حال المناظرة فضلاً عن ان يثبت في كتاب، فانه لا تنتهي أفهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق. واذا خيض معهم في هذا بطل معنى الالهية عندهم. فكذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم اذا كان الكافي في سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم»[١].

اذن يعتقد ابن رشد بحرمة التحدث في كيفية علم الله، سواء كان هذا التحدث بطريقة المناظرة الشفوية او كان مسجلاً في كتاب. ويرى انّ فهم الجمهور لا يرقى الى دقائق هذه الامور، ولو زجّهم أحد في هذه المعركة، فسيبطل معنى الالوهية في نظرهم، لذلك يحرم دخول الجمهور الى ساحة علم الكلام، لانّ سعادتهم تتحقق من خلال ادراك الحقائق المتصلة بالله تعالى

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٢٣ ـ ٢٤.

بمستوى فهمهم. وبذلك يرسم ابن رشد ملامح موقفه الخاص، ويقول انّ العمل هو الذي يحظى بالدرجة الاولى من الاهمية بالنسبة للجمهور، اي انّ العقل العملي مقدم على العقل النظري بالنسبة لهذه الفئة من الناس:

«فانّ المقصود الاول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل. فما كان انفع في العمل فهو أجدر وأما المقصود الاول بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعاً، أعني العلم والعمل»[1].

من الجدير بالذكر انّ ابن رشد حينما يتحدث عن الخواص او النخبة فانه يعني الفلاسفة، لأنّ الفلاسفة يتعاملون مع البرهان العقلي، وهو يرى انّ اهل البرهان افضل من سائر الناس. ويشير هذا الفيلسوف المشائي الى الامر التالي ايضاً وهو: لو تحددت الفلسفة بحدود النخبة والخواص، فانّ الدين او الشريعة لجميع الناس، خاصتهم وعامتهم.

قد يقال انّ رأي ابن رشد على صعيد العلاقة بين الفلسفة والدين، غير واضح، لأنه يتحدث عن الدفاع عن الفلسفة، ويضع الفلاسفة ضمن طائفة الخواص من جانب، ويعتقد بأنّ تعاليم الدين عامة وتخاطب جميع الناس دون استثناء من جانب آخر. اي انه يتحدث عن تقدم العقل العملي على العقل النظري بالنسبة للجمهور، بينما يعتبر الفلاسفة اهل البرهان، ويعتبر البرهان خاصاً بالدائرة النظرية. ويبدو انّ ابن رشد كان ملتفتاً الى هذا الأمر وسعى لايضاح موقفه الى حد ما، لذلك نراه يقول:

«ومع هذا فلا تجد شريعة من الشرائع إلّا وقد نبّهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور. ولما كان الصنف الخاص من الناس انما يتم وجوده وتحصل سعادته بمشاركة الصنف العام، كان التعليم ضرورياً في

---

١ ـ الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، ص ٨٧.

وجود الصنف الخاص وفي حياته»[١].

اذن يؤكد ابن رشد على كون الحكماء والفلاسفة صنفاً خاصاً من الناس، لكنه يشير ايضاً الى المسألة الأساسية التالية وهي انّ حياة هذا الصنف الخاص تتبلور من خلال الحياة مع الجمهور. ولذلك تشمله أحكام الشريعة العامة، ولا يمكن ان يستثنى من التكليف الشرعي.

يرى ابن رشد انّ الحكماء والفلاسفة ورغم نشاطهم في ساحة النظر والبرهان وفي دائرة العقل، عليهم الّا يتجاهلوا ميدان العمل ايضاً. ويعتقد ايضاً بأنّهم راسخون في العلم، ويتميزون بعلم التأويل؛ بينما يقف في المقابل مناوئاً للمتكلمين ويصف آثارهم بأنها تقود الى التضليل. ويرى من جانب آخر انّ طريق التأويل طريق يقود نحو باطن الامور الذي يعني ـ من وجهة نظره ـ معقوليتها، لذلك يعتقد بأنّ الذي ينفذ الى عالم المعقولات، ينفذ الى باطن الامور ايضاً.

---

١ ـ تهافت التهافت، ج ٢، ص ٨٦٧.

البرهان العقلي عند ابن رشد عبارة عن أمر باطني

ذكرنا في المبحث السابق انّ ابن رشد يتميز باسلوب خاص في شرح افكار أرسطو وتفسير فلسفته، وقد نهض بهذه المهمة كما يجب. كما انه فضلاً عن شرحه لأفكار ارسطو، انبرى لتسطير مواقفه الفلسفية الخاصة لاسيما من خلال كتبه المعروفة التالية:

١ ـ تهافت التهافت

٢ ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

٣ ـ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

تم خلال كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة»، طرح الكثير من المسائل بشكل عام، وتتميز هذه المسائل بطابع خطابي قبل ان تكون ذات طابع برهاني. وهناك اختلاف اساسي بين محتوى كتاب «فصل المقال» وبين ما ورد في كتاب الكشف. اما في كتاب «تهافت التهافت» فالوضع يأخذ شكلاً آخر، لأنّ ما ورد فيه يتسم بجانب برهاني واستدلالي، ويخاطب جماعات ليست غريبة على القضايا الفلسفية. ويقسم ابن رشد الناس على اساس ما ورد في القرآن الكريم الى ثلاثة أصناف، ويعتقد انّ من الضروري التحدث مع كل صنف باللغة التي تنسجم مع مدى فهمه وادراكه. فيرى انّ لغة الخطابة

اكثر تأثيراً على الجمهور من لغة الجدل والبرهان. ولاريب في انّ لغة البرهان اقوى من لغة الخطابة والجدل وتلعب دوراً اساسياً في ايصال الانسان الى الكمال والتعالي.

ما يحظى بالاهتمام هو انّ ابن رشد ينظر الى البرهان العقلي كأمر باطني، وما هو باطني لا يمكن ان يكون عاماً وشمولياً. فما هو متصل بالباطن لا يمكن ادراكه إلّا عن طريق الباطن. وليس هناك من ينكر التفاوت بين الظاهر والباطن. غير انّ من الصعب جداً رسم الحد الفاصل الدقيق بين الظاهر والباطن. كما انّ اولئك الذين تحدثوا في هذا المجال، لم يتحدثوا بشكل واحد.

تحدث العرفاء وأهل التصوف في موضوع التباين بين الظاهر والباطن بطريقة تختلف عما تحدث به الفقهاء وأهل الحديث. كما ليس هناك اتفاق في وجهات النظر بهذا الشأن بين مفكري سائر المذاهب والمدارس.

صفة الظاهر والباطن، من صفات الله تعالى، وما يقع ضمن مجموعة الصفات الالهية، يكون واقعياً. والعلاقة بين الظاهر والباطن علاقة طولية، ولذلك لا يمكن قياسهما بمقياس واحد. وحينما يتحدث ابن رشد عن الخطابة والجدل والبرهان، ويقسم الناس على هذا الاساس الى ثلاثة أصناف، يعني ان الافراد ليسوا على درجة واحدة من الفهم والادراك.

يعتبر ابن رشد الجدل افضل من الخطابة، ويعتبر البرهان أعلى درجات المعرفة. وتعتمد درجات المعرفة على عمق التفكير، فكلما كان التفكير أعمق كانت الدرجة المعرفية اسمى، غير ان طريق التعمق في التفكير يتحقق من خلال السير الباطني والحركة من الظاهر الى الباطن. فالذي ينطلق من مرحلة الادراك الحسي والخيالي نحو الادراك العقلي، إنما يتحرك من الظاهر نحو الباطن، ومن السطح الى العمق.

هذه الحركة من الظاهر الى الباطن، مهمة الى درجة حيث انّ البعض يعتقد

بأنّ شخصية الانسان لا تتحقق إلّا حينما يبلغ هذه المرحلة. ويرى هؤلاء انّ اي موجود ـحتى إذا كان جوهراًـ لا يُعدّ «شخصاً». والجوهر الوحيد الذي يمكن عده «شخصاً»، هو الجوهر العقلي.

يقول الفيلسوف والمتكلم المسيحي الكبير «بويثيوس»، والذي يُعدّ من مؤسسي الفكر في القرون الوسطى، ولربما الفلسفة الغربية الى حد ما: لا يمكن ان نعبّر بـ«الشخص» عن الاجسام بلا روح، والأحياء بلا حس، والموجودات بلا عقل. ومن غير الممكن ان يكون الحجر والشجر شخصاً. كما انّ الحيوانات لا تخاطب كشخص لأنها فاقدة للعقل وليست لديها القدرة على الكلام. اما الجواهر الثلاثة الاخرى، اي الله والملك والانسان، فيمكن تسميتها شخصاً. فالشخص جوهر يرافق الطبيعة العقلية. ويستشف من هذا التعريف انّ الطبيعة شيء كلي والشخص شيء جزئي، والطبيعة موضوع، والشخص محمول. والحقيقة هي انّ عنوان «الشخص» ليس لا يصدق على الموجود بدون عقل فحسب، وإنما لا يمكن الحديث عن الحرية والاختيار من دون وجود العقل ايضاً. فاختيار الانسان وحريته يتبلوران من خلال عقله. فنحن نستطيع ان نتحدث عن حرية واختيار الموجود إذا كان لديه عقل ودراية، لأنّ العقل هو الشيء الوحيد الذي يعطي للانسان القابلية على القضاء والحكم، فيستطيع الانسان من خلال ذلك الحكم إصدار الامر بالهرب من شيء أو التقرب من شيء آخر. والانسان هو الكائن الوحيد بين موجودات هذا العالم الذي يُعدّ حراً، اما سائر الموجودات فانها تعيش في أسر العلل الطبيعية وليس بمقدورها التحرر منها[١].

على ضوء ما ذكرناه يمكن ان ندرك بسهولة انّ دور العقل في وجود الانسان والعالم أكبر مما نعتقده، إذ من دون العقل ليس لا يمكن الحديث عن

---

١ ـ ميتافيزيقا بويثيوس، ص ٢٦٠ ـ ٣١٥.

حرية الانسان واختياره فحسب، بل لا يصح حتى اطلاق عنوان «الشخص» على اي فرد من افراد الانسان.

مما يجدر ذكره هو انّ العقل ورغم الدور العظيم الذي يلعبه في حياة الانسان، قلما بوسع أحد ادراك هويته، وتعيين مكانته بالقياس الى سائر الموجودات. فحينما يعتبر ابن رشد البرهان العقلي امراً باطنياً، إنما يشير الى هذه الحقيقة بالذات، بل ويفصح في واقع الامر عن اهمية العقل وعظمته. فالعقل ليس بالشيء الذي يمكن ان نحصل عليه خارج وجودنا. صحيح انّ مظاهر العقل وتجليات وجوده، قابلة للمشاهدة والادراك في سائر ارجاء العالم، لكنّ الانسان لا يستطيع رؤية تلك التجليات في عالم الخارج ما لم يستطع بلوغها عن طريق الادراك الباطني.

لربما يشير الفيلسوف الفرنسي «رينه ديكارت» الى هذا المعنى ايضاً حينما يعلن المبدأ الاساسي لفلسفته ويقول: «انا افكر اذاً أنا موجود». فلا شك في ان التفكير ليس امراً خارجياً وليس بوسع احد ان يفكر خارج وجوده. ويسعى هذا الفيلسوف الفرنسي من خلال هذا الكلام لتحرير نفسه من اي تفكير تقليدي، ووضع قدمه في موضع قوي ورصين. لذلك لجأ الى التفكير لبلوغ هذا الهدف، وهو امر لا يستطيع بلوغه الا في باطن ذاته.

لانريد التحدث عن فلسفة ديكارت وتفسير مبدئه الاساسي، وإنما نريد الفات النظر الى الأمر التالي: اذا كان ابن رشد المشائي الشارح لأفكار ارسطو يعتبر البرهان العقلي امراً باطنياً، فإنّ ديكارت الفرنسي المعارض لأرسطو يجد التفكير في عمق ذاته ايضاً. وقد يقال انّ ابن رشد حينما يعتبر البرهان العقلي امراً باطنياً، فلابد ان يبحث ويتأمل في باطن ذاته من أجل بلوغ مقام العقل. وهذا ما يدل على خصوصية العقل، من دون ان ينال من عموميته، بينما يؤمن معظم مفكري العالم بالجانب العام الشمولي للعقل، ولا يعتبرونه امراً خاصاً.

كثير من شارحي أرسطو ومفسريه، يستندون الى الجانب العام للعقل، ويخرجونه من دائرة الامور الخاصة. فيصر «ثامسطيوس» ـ وهو من أشهر شراح أرسطو ـ على هذه الفكرة ويقول:

«... وكل واحد إنما وجوده من قبل ذلك الواحد، نرجع الى واحد هو العقل الفعال فانه لولا ذلك من اين كانت لنا العلوم المتعارفة المشتركة ومن اين كان يكون الفهم للحدود الاول والقضايا الاول متماثلاً بلا تعلم فانه خليق ان يكون، لو لم يكن لنا عقل واحد نشترك فيه كلنا لم نكن نفهم بعضنا عن بعض...»[١].

نلاحظ في هذه الكلمات التي هي جزء من الترجمة العربية لشرح ثامسطيوس على كتاب النفس لأرسطو، انّ هذا المفكر الشارح يعترف بوجود عقل واحد ومشترك، ويرى انّ العقل الفعال هو المنشأ لجميع العقول. ولذلك يعتقد انه اذا لم يكن هناك عقل عام، لما كان بامكاننا ادراك مبادئ العلوم المتداولة، بل ولما اتيح لنا ايضاً ادراك القضايا البديهية والأولية، ولما تحقق في نهاية المطاف التعليم والتعلم والتحاور.

يؤكد ثامسطيوس على موضوع التعليم ويقول: إذا لم يكن ما يفهمه المعلم والطالب واحداً ومتماثلاً، فلن تتحقق عملية التعليم، اما اذا كان ما يفهمانه واحداً ومتماثلاً فلابد من الاعتراف بأنّ ثمة وحدة بين عقل المعلم وعقل الطالب. ويمكن حينذاك التوصل الى الحقيقة التالية وهي ان جوهر العقل غير منفصل عن فعله وسلوكه. اي انّ العقل، من بين الموجودات التي تتحد في جوهر ذاتها وفعلها. ولا يمكن ملاحظة هذه الميزة في كثير من الموجودات الاخرى.

1_ An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles de Anima, p. 189.

بعد أن يقول ثامسطيوس ان جوهر العقل متحد مع فعله وعمله، يصل الى النتيجة التالية وهي انّ ادراك المعلم هو عين ذلك الشيء المتحقق في فهم الطالب وادراكه. ثم يذهب الى ما هو أبعد من ذلك فيقول بصراحة: العقل فعل في ذاته وجوهره، وكما يحوّل ضوء الشمس الألوان من حالة القوة الى حالة الفعل، كذلك يقوم العقل الفعال بتفعيل العقل بالقوة ايضاً. ويقول ثامسطيوس بهذا الشأن:

«... وهو في جوهره فعل فانّ الفاعل ابداً اشرف من المنفعل، والمبدأ اشرف من الهيولى»[1].

اذن فالعقل عند ثامسطيوس عبارة عن فعل من حيث الذات والجوهر، ولاشك في انّ الفاعل أسمى من المنفعل دائماً.

والأمر الآخر المهم في هذا المجال قوله: اذا كانت الحركة نوعاً من انواع الفعل، واذا كان العقل فعلاً في جوهره وذاته، فلابد من الاعتراف بأنّ الحركة بالنسبة للعقل، امر ذاتي. ولربما بالامكان القول انّ ثامسطيوس احد الذين يؤكدون أكثر من سائر شراح ارسطو، على خصوصية شمولية العقل وعموميته. فهو يعتقد انّ العقل يستطيع ادراك جميع شؤون العالم وأموره، ولذلك لا يختلط بأي امر من هذه الامور، وهذا ما يؤكد على تجردية العقل.

ثامسطيوس يفكر في عمومية العقل بطريقة يعتقد معها انّ طبيعة العقل عبارة عن نوع من الاستعداد لقبول الامور المعقولة بشكل متساو ومتماثل: «وذلك انه قد يجب ضرورة اذ كان يعقل الاشياء كلها ان يكون غير مخالط لشيء مما يعقله كما يدركها كلها ويعرفها بالسواء... فيكون العقل ليست له طبيعة اصلاً غير هذه الطبيعة، اعني انه متهيء لقبول المعقولات كلها

١ـ شرح رسالة النفس، ثامسطيوس، ص ١٩٢. طُبع هذا الكتاب باللغتين العربية والانجليزية.

بالسواء»[١].

مما ذهب اليه ثامسطيوس في هذه العبارة، ندرك انّ العقل لا يمتزج بأي امر من الامور التي يعقلها وهذا يعني انه موجود مجرد. كذلك ليست لديه اية طبيعة عدا انه مستعد لقبول المعقولات كلها من دون استثناء. ومن الواضح ان هناك نوعاً من اللا انسجام بين هاتين الفكرتين لا يمكن تجاهله، لأنه حينما يتحدث عن تجرد العقل وعدم امتزاجه بأي موجود آخر، فكيف يحق لنا ان ندعي انّ العقل ليس سوى استعداد للقبول؟ فالشيء المجرد، إنما هو بالفعل، والشيء المستعد للقبول، إنما هو بالقوة. واذا كان الأمر كذلك، لا يمكن لأي موجود ان يكون بالفعل وبالقوة في آن واحد. وطالما ناقش شارحو أرسطو ومفسروه طبيعة العلاقة بين العقل بالفعل والعقل بالقوة والدور الذي يلعبه كل منهما، وقلما توصلوا الى رأي واحد في هذا المجال.

يبدو أنّ ما ذهب اليه الفارابي وابن سينا على هذا الصعيد يحظى بشيء من الانسجام، وقد أشرنا الى ذلك بشكل مجمل فيما مضى. ما نحن بصدد الاشارة اليه هنا هو انّ ثامسطيوس ـكشارح ومفسر لأرسطوـ يؤكد على الجانب العام للعقل، ويتحدث في هذا المضمار بإصرار. اما ابن رشد ـوهو شارح ومفسر آخر لأرسطوـ فيهتم بالجانب الباطني للعقل، ويعتقد انّ البرهان العقلي عبارة عن أمر باطني. ولاشك في انّ كلمات ثامسطيوس تعاني من شيء من عدم الانسجام ايضاً، لأنّ هذا المفكر الارسطي يعترف من جانب بالهية العقل ويعتبره شبيهاً بالله احياناً، بينما ينهتم من جانب آخر بالطابع الهيولاني للعقل ويتحدث عن كونه بالقوة دائماً: «فأما العقل فخليق ان يكون شيئاً الهياً وشيئاً غير منفعل».

كما يقول في موضع آخر من شرح «النفس» لأرسطو:

1_ An Arabic Translation..., 164.

«... وذلك انه فعال المخلوقات وقائدها ولذلك قد يشبه خاصة الهاً، فانّ الله تعالى هو بجهة ما الموجودات انفسها وبجهة ما المنعم بها، والعقل من طريق ما هو يصوغ احرى بأن يكون اشرف منه من طريق ما ينفعل، فانّ في كل شيء المبدأ الفاعل اشرف من الهيولى»[١].

اذن يعتقد ثامسطيوس انّ العقل امر الهي غير منفعل، كما انه فاعل وقائد لجميع المعقولات. كما انه يشير الى الأمر التالي ايضاً وهو انّ الله تعالى، جميع الموجودات من جهة، وخالق الموجودات وواهبها من جهة اخرى. والعقل كذلك فانه من حيث هو فعال، اشرف من حيث هو منفعل، لأنّ الفاعل في جميع الاحوال اشرف من المنفعل والمستقبل. وهناك اختلاف في وجهات النظر بين مفسري ارسطو بشأن الهية العقل، حتى انّ بعضهم سار في طريق التطرف والافراط فقال: ان الله، هو «العقل الفعال» عند ارسطو. غير انّ ثامسطيوس يرفض كلام هؤلاء، ويقول:

«وحقيق بأن يعجب ايضاً من أقاويل اولئك الذين ظنوا انّ هذا العقل الفعال هو عند ارسطو الله الأول»[٢].

انّ ثامسطيوس يرفض الوهية العقل الفعال، لكنه لا يتردد في الهية هذا الجوهر الشريف، وينبري لدراسة دوره الجوهري. لكنه وكما قلنا يهتم بجانبه الهيولاني ايضاً ويتحدث عن حالة القوة الدائمية التي هو عليها، ويقول:

« وكما قيل آنفاً من قبل، انه بالقوة المعقولات كلها وليس هو شيئاً من الموجودات، ومتى لم يكن واحداً مما بالفعل فلا سبيل الى ان ينفعل، وذلك انّ الانفعال والاختلاط إنما يكون لما هو بالفعل شيء ما وايضاً يصير مما هو بالقوة الى ما هو بالفعل اذا حصلت فيه المعقولات، وحينئذ هو معاً عقل

1_ Ibid, 180 - 184.

2_ Ibid, 180.

ومعقول، فليس إنما ينفعل اذاً عن المعقولات في نفس الانسان وحدها...»[١].

اذن يعتبر ثامسطيوس العقل بالقوة جميع المعقولات وليس اي موجود من الموجودات. وحينما لا يقع العقل بالقوة في خانة اي موجود بـالفعل، فـلن يكون هناك اي سـبيل الى ان يـنفعل، لأنّ الانـفعال او الاخـتلاط بـالامور الاخرى، لا يتحقق الا حينما يوجد شيء بالفعل. اي يمكن القول بأنّ الانفعال يتحقق حينما يكون هناك شيء قابل للانفعال. اما اذا كان الشيء، بالقوة من جميع الجهات، فانه ليس موجوداً بالفعل، ولا يتحقق معه الانفعال.

لابد من التوقف قليلاً عند قول ثامسطيوس بأنّ العقل بالقوة المعقولات كلها وليس هو شيئاً من الموجودات. ففي هذا القول لا يتحقق التناقض كما قد يتصور البعض، لافتقاد إحـدى الوحـدات الثـماني فـي بـاب التـناقض. فالوحدة من جهة القوة والفعل، إحدى الوحدات المعتبرة في باب التناقض، وحينما لا تلاحظ هذه الوحدة لا يتحدث أحد عن امتناع التناقض. فحينما نقول انّ حالة القوة بالنسبة لجميع الامور، هي جميع الامور، وليست اي امر منها، فقولنا هذا غير متناقض، حيث يلاحظ في هذا السـلب والايـجاب او النفي والاثبات، نوع من الاختلاف في الجـهة يـعود الى الاخـتلاف بـالقوة والفعل. فحينما نقول انّ الشيء بالقوة هو جميع الاشياء، فالمقصود انّ الشيء بالقوة، هو بالقوة الاشياء كلها؛ وحينما نقول ان الشيء بـالقوة هـو ليس اي شيء من الاشياء، فالمقصود انّ الشيء بالقوة هو بالفعل ليس أي شيء من الأشياء. ومن الواضح ان الاختلاف بالجهة، يزيل توهم التناقض.

لقد رأينا انّ ثامسطيوس يعتبر العقل بالقوة المعقولات كـلها، وليس هـو شيئاً من الموجودات، لكنه لم يشر الى الأمر التالي وهو: ما هي المقولة التي يمكن ان تصدق على العقل بالقوة؟ طبعاً يشف مضمون ومحتوى كلامه عن

1_ Ibid, 166 - 167.

انّ العقل بالقوة لا يُستوعب في قالب مقولة معينة، وبذلك يمكن القول بأنّ هذا الشارح والمفسر الكبير قد خرج عن الافق الفكري الأرسطي وإطار المقولات العشر المدونة في فلسفته، واقترب من فضاء افكار سبينوزا وهيغل[1].

ما قاله ثامسطيوس حول العقل بالقوة، يمكن ان يصدق على موقف ابن رشد في هذا الشأن ايضاً، لأنّ كلمات هذا الفيلسوف المشائي لا تخلو من نوع من الابهام حتى انه يقترب في بعض المواضع مما ذهب اليه ثامسطيوس. ومع ذلك يمكن القول ايضاً بأنّ ابن رشد قد ابتعد في بعض مواقفه الفكرية عن سائر شارحي أرسطو ومفسريه، وتحدث بطريقة اخرى. فكما اشرنا يستند ثامسطيوس الى الجانب العام للعقل ويعتبره امراً شاملاً، بينما يعتبر ابن رشد البرهان العقلي امراً باطنياً. وما كان باطنياً، غير قابل للوصول الى السطح والجمهور بشكل واحد.

من الجدير بالذكر انّ ابن رشد حينما يتحدث عن باطنية العقل والبرهان العقلي، يستند في ذلك الى التقسيم الطبقي لأفراد المجتمع ويعني في ذلك انّ الناس ليسوا في درجة معرفية واحدة، ولذلك لا يدركون الحقيقة بشكل واحد وطريقة واحدة.

لاشك في انّ الحديث عن العلاقة ما بين العقل وباطن الانسان، ليس حديثاً جديداً، وإنما كان موضوع بحث ونقاش الكثيرين. فيعتقد الحكماء ان العلم من آثار العقل، لذلك يرى عدد كبير منهم ضرورة التفكير بالعلم من الباطن، وأنّ العلم في حالة تغيير وتجدد مستمرة. اذن اذا كان العلم من آثار العقل، فلن يتردد احد في القول بأنّ العقل امر باطني. ولكن ما ينبغي التنويه اليه هو انّ ابن رشد لديه هدف خاص من طرح هذه الفكرة. فهو يؤمن من

1_ Hegel, G.W.F. (1770 - 1831)

جهة بظاهر وباطن أحكام الدين والشرائع الالهية، وينظر من جهة اخرى بعين الانكار الى كلام اهل التصوف ودعاة العرفان.

دعاة العرفان والتصوف يتحدثون باستمرار عن الباطن ويدّعون انهم استطاعوا بلوغ باطن الدين والشرائع السماوية. وتعتقد هذه الجماعة بأنّ معرفة الله تعالى وكيفية ارتباطه بالموجودات، نوع من المعرفة التي تتحقق في النفس الناطقة من خلال سلوك طريق التصوف، لذلك تستغني هذه المعرفة عن القياس ومقدمات البرهان. ويتمسك هؤلاء ببعض الآيات القرآنية لإثبات ما يذهبون اليه، مثل:

﴿واتقوا الله ويعلمكُم الله﴾[١].

﴿والذينَ جاهَدوا فينا لنَهديَنَّهُم سُبُلنا﴾[٢].

﴿ان تتقوا الله يجعَل لكُم فرقاناً﴾[٣].

وهناك آيات وأحاديث اخرى كثيرة يستند اليها العرفاء فيما يذهبون اليه. ويعلّق ابن رشد على ما يذهب اليه هؤلاء ويقول بأنّ هذه الطريقة طريقة خاصة لا عامة، ولذلك ليس بوسع الجمهور الانتفاع بها.

وثمة إشكال كبير آخر يوجه الى هذه الطريقة ايضاً: اذا كانت هذه الطريقة مقصوداً اساسياً، ستكون طريقة الاستدلال والعقل باطلة، وسيكون اي جهد يبذل من اجل البرهنة عبثاً ومن دون معنى، بينما رسالة القرآن الكريم امر آخر، وانّ هذا الكتاب السماوي يدعو الانسان باستمرار للتفكر والتأمل وأخذ العبرة من الأحداث والوقائع.

يعتقد ابن رشد انّ طريقة اهل التصوف طريقة حميدة ومقبولة على صعيد

١ـ البقرة، ٢٨٢.

٢ـ العنكبوت، ٦٩.

٣ـ الانفال، ٢٩.

الإعراض عن الشهوات والسلوكيات المشينة، ومفيدة ومؤثرة في حصول المعرفة. كما انه لا يشكك في دلالة الآيات والروايات على حسن هذه الطريقة، لكنه يعتقد بأنها لا توجِد المعرفة ولا تلعب دوراً رئيسياً في ظهورها. اي ان مخالفة الهوى وقتل الشهوات، وإن كان شرطاً من شروط تحقق المعرفة الا انه لا يعد عاملاً مهماً من عوامل تحقق المعرفة. ويمثّل ابن رشد لما يذهب اليه بمثال فيقول بأنّ سلامة الانسان، مهمة في ظهور المعرفة، ولكن ليس بوسع اي أحد ان يقول بأن الذي يتمتع بالسلامة، يبلغ مرحلة المعرفة[١]. وأدرك سائر الحكماء المسلمين هذا الامر ايضاً، فلم يعترفوا لطريقة التصوف بدور ايجابي في حصول المعرفة.

اشار صدر المتألهين الشيرازي الى هذه المسألة في كثير من آثاره، وتحدث عن الدور السلبي لطريقة التصوف في حصول المعرفة. ويعتقد كذلك بأنّ هذه الطريقة تؤدي الى كبح جماح الشهوات النفسية، وتُعِدّ النفس الانسانية لبلوغ المعرفة، لكنّ الذي يلعب الدور الحاسم في ظهور المعرفة، هو التأمل العقلي والتفكر البرهاني.

يرى ابن رشد لزوم استخدام القياس العقلي عن طريق الشرع ويقدمه من حيث الأهمية على القياس الفقهي: «واذاً تقرر انه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وانواعه، كما يجب النظر في القياس الفقهي»[٢].

اذن يرى ابن رشد وجوب النظر في القياسين العقلي والشرعي واستخدامهما. ولاريب في انّ ترك اي عمل واجب يُعدّ جريرة كبرى. وتثار ضمن هذا السياق مسألة مهمة، فابن رشد حينما يتحدث عن القياس العقلي، يشير الى انواعه ايضاً ويرى وجوب جميع انواع القياس العقلي. وقد رأيناه

---

١ ـ فصل المقال، ص ٥٩ ـ ٦٠.

٢ ـ نفس المصدر، ص ١٥.

يوجب جميع انواع القياس العقلي، على غرار القياس الفقهي الذي هو عبارة عن تمثيل منطقي. ومن الواضح انّ التمثيل المنطقي لا يقف من حيث الاعتبار والقوة في درجة واحدة مع القياس العقلي، لأنّنا نصل بواسطة القياس العقلي من الحكم الكلي الى الجزئيات، بينما يتم في التمثيل المنطقي تعميم حكم الجزئي بواسطة نوع من الشبه الذي لديه، بجزئي آخر. والذين لديهم معرفة بالموازين المنطقية يعلمون جيداً بأنّ التمثيل المنطقي وان دُعي في اصطلاح الفقهاء بـ«القياس»، الا انه لا يمكن ان يعد قياساً عقلياً.

الذين لديهم معرفة بالموازين المنطقية، ينبغي عليهم التفكير بالأمر التالي ايضاً وهو انّ القياس العقلي ذو انواع متفاوتة، وأنها ليست في درجة واحدة من حيث الأهمية. وكيف بمقدورنا توقع ان يكون القياس الخطابي او الجدلي في درجة واحدة مع القياس البرهاني من حيث القيمة والاعتبار؟ صحيح انها جميعاً متماثلة من حيث الصورة، لكنّ مواد القياس الخطابي تختلف عن مواد القياس الجدلي، مثلما تختلف مواد هذين القياسين عن مواد القياس البرهاني. لكننا لاحظنا في العبارة القصيرة التي نقلناها عن ابن رشد انّ هذا الفيلسوف المشائي يرى وجوب القياس الفقهي وجميع انواع القياس العقلي. ولاشك في انّ ايمانه بجميع انواع القياس العقلي يكشف عن ايمانه الراسخ بالعقل والأهمية الكبيرة التي يوليها له.

لاشك كذلك في الامر التالي وهو انّ ابن رشد على علم بالتفاوت والاختلاف بين انواع القياس، ولا يعتبرها واحدة من حيث درجة الاعتبار. والسؤال الذي يثار هنا هو: اذا كان ابن رشد لا يرى انواع القياس واحدة من حيث درجة الاعتبار، فلماذا يوجبها جميعاً ويحث الناس على مراعاتها؟

في الاجابة على هذا السؤال لابد من القول بأنّ هذا الفيلسوف المشائي لا يرى كذلك الناس في درجة واحدة من حيث الفهم والادراك، ويرى تناسب كل نوع من انواع القياس مع مجموعة معينة من المجتمع، لذلك فكل

مجموعة لا تفقه سوى القياس الذي ينسجم مع ادراكها وقابليتها الفكرية، وعليه فالقياس البرهاني مثلما يؤثر على تعالي الشخص وسعادته، يتحول الى خطر وإضلال حينما ينفتح على غير اهله.

ابن رشد يؤمن بهذه الفكرة كحقيقة لا تقبل النقاش، اي انه يرى انّ كل طبقة من الناس يناسبها نوع خاص من القياس. ولذلك فالنظرية التي تُطرح تحت عنوان «الحقيقة المضاعفة» او «الحقيقة المزدوجة» والتي تُنسب الى هذا الفيلسوف المشائي، تتعلق بهذه القضية بالذات.

لقد اشرنا الى هذه النظرية فيما سبق ولا نود تكرارها، ولكن نذكّر بأنّ ابن رشد يرى ان أعلى درجات ادراك الانسان وفهمه، ذات صلة بالقياس البرهاني، كما انّ أكمل افراد الانسان هو ذلك الذي يتعامل مع هذا النمط البرهاني.

ابن رشد لا ينظر فقط الى كلام المتكلمين وأهل الخطابة بعين الانتقاد والاستصغار، وإنما لا ينسجم حتى مع العرفاء وأهل التصوف ايضاً. فهو حينما ينسب البرهان العقلي الى الباطن ويبحث عنه في أعماق الانسان، إنما يشير الى الأمر التالي وهو انّ البرهان العقلي أسمى من شهود ومكاشفة اهل التصوف، وانّ الفلاسفة يقفون في موضع أرفع من موضع المتصوفة. ولا شك في انه يقترب في موقفه هذا من منطق ارسطو، ويعبّر من خلاله عن وفائه له. والحقيقة هى قلّما نجد بين شارحي ومفسري افكار ارسطو من يولي اهمة للعرفان والتصوف، او ان يعتبر الكشف الصوفي اسمى من القياس البرهاني.

ما يذهب اليه ابن رشد على صعيد باطنية العقل، موجود في آثار ثامسطيوس، الذي يُعدّ من كبار شراح ارسطو، ايضا. فقد تناول هذه الفكرة في شرح رسالة النفس لأرسطو، لاسيما حينما يقول:

«وذلك انّ المعقولات هي المعلومات الكلية التي يجعلها لذاته ويدّخرها، واليه ان يصرفها فيما شاء، فأما الحس فالذي له موضوع خصائص الأشياء

وجزئياتها، وهذه الاشياء هي من خارج ومن افعال الطبيعة لا من افعال النفس ولذلك صار الينا ان نتصور بالعقل إذا شئنا، وليس الينا ان نحس لكن نحتاج ضرورة في ذلك من خارج الى ان يكون المحسوس موجوداً»[1].

اذن يعتقد ثامسطيوس ان اي امر معقول هو عبارة عن معلوم كلي يتحقق في باطن الانسان، بينما ترتبط المحسوسات بعالم الخارج وتُعدّ من أعمال الطبيعة. ولهذا السبب نستطيع الانفتاح على عالم العقل والارتباط بالمعقولات انّى شئنا، بينما لا يصدق هذا الامر على المحسوسات، لأننا من اجل ان نحس، لابد ان يكون هناك محسوس في الخارج. اي اننا سوف لن يكون لدينا اي ادراك حسي ما لم نلتفت الى الامور المحسوسة في الخارج ونرتبط بها، لكننا حينما نريد ادراك الامور المعقولة، نرجع الى باطننا، فنتصل من خلال ذلك ـبل وحتى يمكن ان نتحدـ بعالم العقول.

اذن على ضوء ما سبق يتضح انّ مفسري ارسطو وشارحيه يعتبرون العودة الى الباطن، عودة الى العقل، وكلما تعمق الانسان في باطنه، كلما اقترب من عالم العقل. وفي ظل هذا النمط الفكري لا يبقى اي مجال للتصوف المتعارف، وسوف يكون طريق السلوك الباطني طريقاً عقيماً وغير مثمر إذا لم ينته الى عالم العقل والبرهان.

طبعاً أثار موقف ابن رشد وسائر شراح فلسفة ارسطو ازاء العرفان والتصوف، ردة فعل لدى كبار اهل العرفان، وعبّروا عن انتقادهم واستيائهم ازاء هذا الموقف، ومنهم العارف المعروف بابن سبعين. فبالرغم من انّ هذا العارف الاندلسي الكبير كان يهدف الى وضع سلسلة من القواعد العقلية والفلسفية للتجارب الصوفية، الا انه وقف بوجه ابن رشد وعبّر عن انتقاده الشديد له. لذلك وصفه بالرجل الذي سحرته أفكار ارسطو فأمضى عمره في

1_ An Arabic Translation..., 82.

مدحه والاشادة به وهو في حالة السحر. كما نعته ايضاً بالمقلد في جميع مراحله الادراكية وقال فيه لو انه سمع انّ ارسطو يقول ان بامكان الشخص الواحد ان يكون قائماً وجالساً في وقت واحد، لآمن بذلك من دون تأمل او تردد[١].

يرى ابن سبعين كذلك انّ ابن رشد محدود جداً من حيث الادراك، ولا يتميز بالخيال الخلاق والحدس القوي، ولكن مع ذلك يعتبره ذا شخصية ممتازة ولا يتدخل في شؤون الآخرين[٢].

ولاشك في انّ ما قاله ابن سبعين في ابن رشد، عبارة عن ردة فعل قاسية ناشئة عن الاختلاف في المشرب والمسلك، اكثر من كونه تحقيقاً فلسفياً، او رأياً علمياً وفكرياً محايداً.

صحيح انّ ابن رشد يُعدّ شارحاً ومفسراً لأرسطو، وانه يولي هذا الفيلسوف اليوناني الكبير احتراماً يفوق الوصف، لكنه محقق وفيلسوف ايضاً، ولديه كثير من موارد الابداع والخلاقية. وليست قليلة إبداعاته وتجديداته في حقل المسائل الالهية وطبيعة العلاقة بين العقل والدين. ودفاعه الشجاع عن الفلسفة وتصديه لسيل الحملات الأشعرية، ليس بالأمر الذي يمكن تجاهله.

لقد اشرنا الى مدى تأثير أفكاره على العصر المسيحي الوسيط، ولا نرغب في تكرار ذلك، كما ليس بوسع أحد إنكار تأثر كثير من العلماء والمفكرين المسلمين بآثاره على صعيد الفقه والحقوق. ولاشك في انّ نزعته الحادة وغير المحدودة نحو القضايا العقلية والاجتهادية، قد قلّصت من اهتمامه بالعرفان والتصوف. ولكن لا ينبغي من الجانب الآخر تجاهل الامر التالي وهو انّ الكشف او الشهود الذي يتحدث عنه المتصوفة والعرفاء، ينظر اليه ابن رشد

---

١ ـ بدّ العارف، ابن سبعين، دار الاندلس، بيروت، ١٩٧٨، ص ٧٠٩.

٢ ـ عالم الفكر، العدد ٢٧، مقالة ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي، د. هاشم صالح، ص ١٩٣.

كقضية عقلية قابلة للدراسة في ظل اجواء العقل غير المحدودة. فهو يـعتبر البرهان العقلي امراً باطنياً، ولايشك قط في لا نهائية عالم الانسان الباطني.

بتعبير آخر: ما يُطرح في آثار اهل التصوف بلغة الكشف والشهود، ينطبع في لغة ابن رشد بطابع عقلي، ويتنقب بنقاب الاصطلاح الفلسفي. وما يلاحظ في كلمات ابن سبعين من غلظة على ابن رشد، يعبِّر عن حالة المجابهة بين العرفان والفلسفة، او بين العرفاء والفلاسفة. ولكن هناك بعض الحالات التي تأخذ فيها هذه المواجهة طابعاً منطقياً وهادئاً، ولذلك يمكن ان تكون مفيدة جداً ونافعة.

لقد التقى ابن رشد بعارف كبير وشهير، هو محيي الدين بن عربي. وحصل هذا اللقاء فيما كان ابن رشد في سن الشيخوخة وابن عربي في سن الصبا. وتحدث ابن عربي بدقة عن هذا الحدث التاريخي المهم في كتابه الفتوحات المكية، كما يلي:

«ولقد دخلتُ يوماً بقرطبة على قاضيها ابي الوليد ابن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتحه الله به علي في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع. فبعثني والدي اليه في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي فانه كان من اصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طرّ شاربي. فعندما دخلت عليه قام من مكانه الي محبةً وإعظاماً فعانقني وقال لي: نعم، قلت له: نعم. فزاد فرحة بي لفهمي عنه. ثم اني استشعرت بما افرحه من ذلك فقلت له: لا. فـانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفـيض الالهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم ولا، وبـين نـعم ولا تـطير الارواح من موادها والأعناق من اجسادها. فاصفر لونه وأخذه الأفكل وقعد يحوقل وعرف ما أشرت به اليه... وطلب بعد ذلك مـن ابـي الاجـتماع بـنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق او يخالف؟ فانه كان من ارباب الفكـر والنظر العقلي. فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته

جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة. وقال: وهذه حالة اثبتناها وما رأينا لها أرباباً. فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالق ابوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته.

ثم اردت الاجتماع به مرة ثانية فأقيم لي رحمه الله في الواقعة في صورة ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق انظر اليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني وقد شغل بنفسه عني. فقلت له: انه غير مراد لما نحن عليه. فما اجتمعت به حتى درج وذلك سنة ٥٩٥هـ بمدينة مراكش. ونُقل الى قرطبة وبها قبره. ولما جُعل التابوت الذي فيه جسده، على الدابة، جُعلت تواليفه من الجانب الآخر وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب ابو الحسين محمد بن جبير كاتب السيد ابي سعيد، وصاحبي ابو الحكم عمرو بن السراج الناسخ. فالتفت ابو الحكم الينا وقال: الا تنظرون الى من يعادل الامام ابن رشد في مركوبه، هذا الامام وهذه أعماله، يعني تواليفه. فقال له ابن جبير: يا ولدي نعم ما نظرت لافُضَّ فوك. فقيدتها عندي موعظة وتذكرة. رحم الله جميعهم، وما بقي من تلك الجماعة غيري. وقلنا في ذلك:

هذا الامام وهذه أعماله

ياليت شعري هل اتت آماله»[1].

ما يستقطب الاهتمام في ذلك اللقاء والذي يمكن ان يكشف عن نتيجة ذلك اللقاء التاريخي، كامن في كلمتي «نعم» و «لا» اللتين نطق بهما ابن عربي. فحينما يقول ابن عربي «نعم»، فهو يعني انّ العقل جوهر يمكن ان يقود الانسان نحو الله، ويدرك اسرار الوجود الى حد ما. لكنه حينما يقول «لا»، فهو يعني انّ العقل يتعرض دائماً لخطر الضلال والانحراف. فاحتمال السقوط

١ ـ الفتوحات المكية، ج ٤، ص ١٥٣ و ١٥٤.

في هوة الهلاك، امر يهدد العقل باستمرار. وفي ظل هذه الحال ينكشف سر بعثة الرسل وضرورة الانصياع لهم.

فالذين يرفضون العقل تماماً، يظلمون انفسهم ويحرمونها من نعمة توجيه العقل. والذين يعتمدون على العقل فقط ويقطعون صلتهم بالأنبياء والأولياء، يحرمون انفسهم ايضاً من فيض هداية البارئ تعالى. وفي نهاية هذه القصة تكشف المعادلة او الموازنة التي اقيمت بين جسم ابن رشد الخالي من الروح وبين كتبه، عن انّ درجة العلم الرسمي في نهاية المطاف ليست سوى حمل ثقيل لا غير.

نظير ما حدث بين ابن رشد وابن عربي في مغرب العالم الاسلامي خلال القرن السادس، حدث قبل ذلك بقرون في مشرق العالم الاسلامي بين ابن سينا وأبي سعيد أبي الخير (٣٥٧ ـ ٤٤٠هـ)[1]. ولا نريد التحدث عن ماهية الحوار الذي جرى بين هذين الفيلسوف والعارف، ولكن نقول بأنّ ذلك اللقاء شهد تقويم مدى قابلية عقل الانسان وقلبه على الوصول الى الحقيقة. فهذه المسألة، إحدى المسائل المهمة والأساسية التي تحظى باهتمام سالكي طريق الحق والحقيقة.

ولابد من الانتباه الى الأمر التالي ايضاً وهو انه كان هناك نوع التناغم والتوافق بين ابن سينا وأبي سعيد أبي الخير لم يكن موجوداً بين ابن رشد وابن عربي. فابن رشد فيلسوف مشائي متصلب لا يحيد عن طريق ارسطو قط، بينما ابن عربي عارف مستغرق في عالم الكشف والشهود ولا يلتفت الى أفكار أرسطو.

اما ابن سينا فرغم انه فيلسوف من أهل الاستدلال، الا انه كان منفتحاً

---

١ ـ راجع: مناجاة الفيلسوف، غلام حسين ابراهيمي ديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، لبنان.

على عالم العرفان والكشف والشهود ايضاً، وقد عبّر عن ذلك في بعض آثاره. فكان يهتدي بنور العقل ويمسك بعصا الاستدلال في طريق التفكير الذي تكثر فيه المطبات. ويرى ابن سينا انّ الشهود والمكاشفة، عملية لا تخرج عن دائرة العقل. اي انّ دائرة العقل عند هذا الفيلسوف، اكبر مما تعتقده أفكار البعض.

هذا الكلام، يصدق على كثير من فلاسفة شرق العالم الاسلامي ايضاً كالفارابي وأبي الحسن العامري (٣٠٠ ـ ٣٨١هـ). فهؤلاء يعتقدون انّ دائرة العقل واسعة الى درجة بحيث انّ هناك اتصالاً وارتباطاً بين الشهود العرفاني والاستدلال الفلسفي. ولذلك يعتقد ابن سينا ان الشهود العقلي نوع من المكاشفة، لكنّ العقل يمتلك عصا الاستدلال ايضاً ويستطيع ان يستخدمها في شتى المناسبات.

هناك من يعتقد بوجود تباين أساسي وجوهري بين فلاسفة شرق العالم الاسلامي وفلاسفة غرب العالم الاسلامي. فهم يتصورون ان الفلاسفة الذين شهدهم المغرب الاسلامي يتحدثون عن العقل الخالص قبل اي شيء آخر، ويضعون الاستدلال العقلي اساساً لجميع الامور، بينما يأنس فلاسفة المشرق الاسلامي بأفكار ابن سينا قبل اي شيء آخر، ويصفون افكار هذا الفيلسوف بأنها مزيجة بعناصر من الفكر الاشراقي، وقريبة من عالم العرفان والتصوف، ولذلك فهي بعيدة عن العقل الخالص الاستدلالي

الذين يرون وجود تباين جوهري بين فلاسفة شرق العالم الاسلامي وغربه، ويصفون حركة الفكر في هاتين المنطقتين من العالم باللا انسجام واللا تماثل، يصرون على اقوالهم ويؤكدون على هذه الفكرة التي لا أساس لها. بل ويذهب بعضهم الى رفض اية فكر اخرى وادانة اي رأي آخر. غير انّ هذا النمط الفكري المنبثق عن نوع من العنصرية العمياء او النزعة الاقليمية التي لا معنى لها، لا يمكن ان يكون عاماً.

فبين هؤلاء الأشخاص، هناك ايضاً من لا يتحدث عن تعصب عـرقي او شعور اقليمي، ويفكرون بطريقة بعيدة عن المشاعر الكاذبة وغير المـنطقية. فيعترف ابن طملوس (٥٥٩ ـ ٦٢٠هـ) الذي يُعدّ من أبرز تلامذة ابن رشـد، بصراحة تامة انّ المغرب العربي قد تأثر في فكره الفلسفي والمنطقي بالمشرق الاسلامي، وأفاد من النتائج الفكـرية التـي تـوصل اليـها مـفكروه. غـير انّ الاشخاص الذين يتميزون بالنزعة العنصرية والاقليمية، لا يتحدثون عن ابن طملوس الاندلسي بلغة الانصاف ويتهمونه بالجهل واللا مسؤولية.

الذي لديه معرفة بالآثار المنطقية والفلسفية للفارابي وابن رشـد، يـدرك بسهولة مدى تأثر ابن رشد بأفكار الفارابي، وهو التأثـر الذي يـتجلى فـي جانبين: ايجابي وسلبي. ولاشك في انّ علاقة ابن رشد بأفكـار ابـن سـينا تختلف عن علاقته بالفارابي. ولهذا قلما نلاحظ اسم ابن سينا في آثار ابـن رشد، حتى انه لم يشر اليه في تلخيص كتاب القياس سوى مرة واحـدة[١]. والسبب في عدم ارتياح هذا الفيلسوف لابن سينا، لأنّ ابن سينا لم يكن وفياً للمواقف الفكرية الأرسطية، وكان يسعى باستمرار الى طرح مسائل جـديدة وغير مسبوقة. فقد أثار ـ على سبيل المثال ـ في التفاوت بين القياس الشرطي والقياس الحملي آراء لا تلاحظ في آثار ارسطو. ويعتقد بعض اهل التحقيق انّ كتاب البرهان لابن سينا، لم يكن شرحاً او تفسيراً لافكار أرسطو، وإنما انبرى فيه لطرح المسائل المستحدثة التي لم تُطرح قبل زمانه قط

مما سبق يتضح انّ جذور الاختلاف بين ابن رشد وابن سينا، نابعة مـن موقف كل منهما ازاء أرسطو وأفكاره. فابن سينا لم يتقيد بقيود وقوالب افكار ارسطو، وانفتح على عالم العرفان والشهود من خلال السعة التي يـقول بـها لعالم العقل. ولذلك نراه يعتبر «طور وراء العقل» طوراً آخر من اطوار العقل.

---

١ ـ ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ج ٢، ص ٣٥.

اي ان العقل لديه اطوار متنوعة وعديدة ولا تقف هذه الأطوار عند حد معين. ويسير ابن سينا في هذه الأطوار، وينظم فلسفته خلال ذلك السير والسلوك.

ابن رشد وعلى العكس من ابن سينا تماماً، ظل وفياً لأفكار ارسطو، ولذلك لم يكن على وئام مع عالم العرفان والتصوف. ولم يكن ابن رشد هو الوحيد الذي يعارض العرفان والتصوف، وإنما سلك هذا السلوك ايضاً استاذه ابن باجة. فبالرغم من استخدام ابن باجه للعبارات العرفانية والاصطلاحات الصوفية، الا انه لم يكن يتردد قط في رفض طريق التصوف.

يعتقد ابن باجة بأنّ ما يراه اهل التصوف والعرفان أعظم السعادات، ليس سوى نوع من الوهم والخيال، وهو ما لا ينسجم مع طبيعة الانسان. وانبرى كذلك في رسالة الوداع لانتقاد طريقة التصوف معتقداً انّ تحدث الغزالي عن اللذة أو السعادة المعنوية لا يمت الى الحقيقة بصلة. وما أورده في «تدبير المتوحد» الذي عبّر فيه عن الفيلسوف بـ «المتوحد»، شبيه جداً بما يتحدث به اهل التصوف عن السالك العارف. غير انّ هذا الشبه لا يعني على الاطلاق انّ هذا الفيلسوف يؤمن بالطريق العرفاني، لأنه بدلاً من ان يتحدث عن الكشف او الشهود العرفاني، نراه يؤكد على مسألة العقل والادراك العقلي، ويعتبره موهبة الهية[١].

يرى ابن باجه انّ الذي يخضع لأحكام العقل ويعمل بموجبها، لابد ان يبلغ مرحلة الكمال والسعادة. اي ان طربق السعادة وفق وجهة نظر هذا الفيلسوف عبارة عن الانصياع لأحكام العقل. اذن ليس جزافاً لو قلنا بأنّ موقف ابن باجة الصريح ازاء العقل والاستدلال واهتمامه الذي لا يوصف بهما، وكذلك عدم اكتراثه بطريق التصوف والعرفان، كان قدوة لابن رشد، وانعكس هذا النمط الفكري في جميع آثاره.

---

١ ـ نفس المصدر، ج ١، ص ٢٩٥.

لابد من الاشارة هنا الى الامر التالي: اذا كان ابن باجة مثالاً وقدوة لابن رشد من حيث الوثوق بالعقل والاعتماد على الاستدلال البرهاني، الا انه تعرض لانتقاده ايضاً من حيث الجوانب الاخرى. فقد ذكرنا انّ ابن باجة تحدث في «تدبير المتوحد» عن توحد ووحدة الفيلسوف وكيفية تدبيره خلال ذلك التوحد، بينما لا يتحدث ابن رشد عن توحد الفيلسوف، وإنما يوجه الانتقاد الى الجلوس في برج الوحدة العاجي. ولم يقتصر ابن رشد على انتقاد توحد الفيلسوف في فلسفة ابن باجة، بل عبّر كذلك عن عدم انسجامه مع افكار ابن طفيل في أثره الخالد «حي بن يقظان»، لأنّ هذا الأثر عبارة عن حياة انسان بلغ مرحلة الكمال. ونال مقام الحكمة الالهية بعيداً عن المجتمع البشري.

ابن رشد يتحدث عن لسان فيلسوف يعيش بين الناس، ويرجع الى الباطن ويستعين بالقياس البرهاني عند الضرورة لحل المشكلات التي تعترضه. فهو فيلسوف قد تأثر بمن سبقه من الفلاسفة، ويرى على غرار ابن حزم الظاهري (٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ) انه لا يجوز لأي فرد ان يقلّد شخصاً آخر حياً كان ام ميتاً. ومعنى هذا الكلام هو انّ على كل شخص ان يجتهد بما ينسجم مع قابليته العقلية. يقول ابن حزم بهذا الشأن:

«لا يحل لأحد ان يقلد حياً أو ميتاً وعلى كل أحد الاجتهاد حسب طاقته، كل مجتهد مصيب ولو أخطأ، وكل مقلد مخطئ ولو أصاب»[١].

والسبب في تخطئة المقلد من قبل ابن باجة، لأنه يلتفت الى كلام الآخرين ويأخذ عنهم، بدلاً من الانتباه الى كلام الله، ومحاولة معرفة معناه من خلال جهوده الخاصة. وحينما يتحدث ابن رشد في كتاب «فصل المقال» عن

---

١ ـ المحلى، ابن حزم، ج ١، دار الجيل، ص ٦٦، نقلاً عن ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ص ٣٩٥.

القياس العقلي ويعتبره واجباً كالقياس الشرعي، إنما يشير الى هذه المسألة بالذات، اي انه يقترب من رأي ابن حزم الظاهري. كما نراه يؤكد في كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» على وجوب الاجتهاد ولزوم بذل الجهد.

جميع العارفين بموازين علم القانون يدركون جيداً انّ الجهل بالقانون لا يبرر سلوكيات المخالفين، وليس بوسع اي احد ان يبرئ نفسه بذريعة الجهل بالقانون. كذلك لا يستطيع الشخص المكلف التنصل مما يجب ان يلتزم به بحجة الجهل وعدم الاطلاع. وقد يقال هنا ان ابن رشد يؤكد من جانب على وجوب الاجتهاد والسعي، لكنه يعتقد من جانب آخر انّ ادراك الحقائق البرهانية امر خاص بالفلاسفة والحكماء، ولا ينبغي طرح هذه الحقائق الا في الكتب الفلسفية المكتوبة خصيصاً للمستعدين[١].

ينبغي القول في الرد على هذا الإشكال: صحيح انّ ابن رشد ينسب ادراك الحقائق البرهانية الى الفلاسفة، ولا يؤمن بقابلية جميع الأشخاص على الدخول الى دائرة العقل النظري، لكنه يفكر بطريقة اخرى على صعيد العقل العملي ويعتقد انّ على الشخص المكلف ان يسعى ويجتهد بالمقدار المنسجم مع قابليته كي يبلغ النتيجة المطلوبة.

وعلى اساس ما يذهب اليه ابن رشد في وجوب الاجتهاد وضرورة السعي، يزول استبداد اي مذهب من المذاهب الفقهية الرسمية، ولن يعود بوسع اي احد ان يدعي بأنّ مذهباً ما، هو المذهب الوحيد المعترف به وانه الطريقة الوحيدة التي يتم بموجبها استنباط الأحكام. فمن وجهة نظر هذا الفيلسوف الفقيه يُعدّ الاختلاف في الآراء والتباين في الأفكار، حكمة الهية يمكن ان تمهد الطريق لاستنباط الأحكام الشرعية الواقعية. ويُعدّ هذا

---

١ ـ تهافت التهافت، ج ١، ص ٣٠.

الاختلاف في الآراء مقتضى الحكمة الالهية لأنه يرجع الى الجهود التي يبذلها العقل الذي يعد الشيء الوحيد الذي يستطيع التفحص والبحث من اجل بلوغ عالم افضل، والذي يُعدّ الهدف الوحيد الذي تقصده القوانين السياسية والطبيعية. ومعنى هذا الكلام هو: لولا العقل، لما كان هناك اي معنى للبحث والسعي لبلوغ عالم أفضل.

على ضوء ما ذكرناه يتضح ان التسابق في امور الخير، من خصوصيات العقل العملي. ويُعدّ كتاب «بداية المجتهد» لابن رشد نموذجاً على ما يمكن تسميته بالتسابق او التنافس على امور الخير وأعمال البر. اذن اذا كان الأمر كذلك، فلابد ان يعد كتاب «بداية المجتهد» مظهراً وتجلياً للعقل العملي. وفي مثل هذه الحال يمكن القول بأنّ هذا الكتاب هو صورة واقعية لما أسماه ابن باجه بتدبير الموحد وما أسماه ابن طفيل بحي بن يقظان.

ابن رشد، فضلاً عن كونه فيلسوفاً، كان فقيهاً ايضاً، وقد عبّر من خلال العنوان الذي اختاره لكتابه، عن محتوى هذا الكتاب ورسالته وهدفه. واستطاع من خلال انتخاب العنوان الصحيح لكل أثر من آثاره، ان يشير الى المهمة الأساسية التي يضطلع بها، ويهيئ القارئ للاطلاع على تلك المهمة، واستقبال الرسالة التي يحملها اليه.

استطاع ابن رشد من خلال انتخاب عنوان «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لكتابه الفقهي هذا ان يشير الى اهمية الاجتهاد والجهد العقلي من جانب، ويكشف عن استيائه من التقليد من جهة اخرى. فكما انه متفائل بـ «المجتهد» ويعتبره النموذج الكامل السبّاق لامور الخير، كذلك هو متشائم بنفس الحجم من «المقتصد» الذي يرى فيه الإعراض عن دليل العقل والاكتفاء بالتقليد. فهو يعني بالمقتصد ذلك الذي يقتصد ـ اي يبخل ـ على نفسه بالعلم، والجهد والسعي للحصول عليه، ولا يبذل أي نشاط عقلي، ويكتفي بتقليد غيره. فيكون ابن رشد قد أغلق طريق التقليد من خلال

استخدام تعبير «نهاية المقتصد».

كما لابد من الاشارة ايضاً الى انّ تعريفه لكلمة الاجتهاد، يختلف عما هو وارد في آثار سائر الفقهاء والمفكرين. فالاجتهاد من منظار هؤلاء عبارة عن الجهد الذي يبذله المجتهد والفقيه الجامع للشرائط، لاستخراج الأحكام الشرعية من مصادرها الأصلية، اي الأدلة الأربعة. اما ابن رشد فقد فتح باب الاجتهاد بوجه جميع الناس، معتقداً انّ الحرية الفكرية، شرط من الشروط الضرورية للاجتهاد.

اذن على ضوء ما ذكرناه يمكن القول انّ ابن رشد ينسجم مع ابن حزم الظاهري في كل ما هو على صلة بالفقه والاجتهاد[١]. ومما يجدر ذكره انّ ابن حزم ينتمي الى مذهب الفقه الظاهري. ولابد من تناول كيفية ظهور هذا المذهب وانتماء ابن حزم اليه، في موضع آخر.

ما يُعدّ من الأفكار الجديدة التي اوردها ابن رشد في كتاب «بداية المجتهد» هو قوله بأنّ إجماع الصحابة لا يُعدّ أصلاً أو مصدراً من أحكام الشرع، لأنّ الذي يقول بذلك، إنما يضيف شيئاً الى الشريعة الاسلامية لم يكن موجوداً على عهد الرسول محمد ﷺ.

ما يجب الالتفات اليه هنا هو انّ عدم اعتبار «إجماع الصحابة» اصلاً اساسياً، يمكن ان ينسجم مع ما يقتضيه قول الامام علي عليه السلام التالي: «لا يعرف الحق بالرجال، إعرف الحق تعرف اهله»[٢]. فهذا الكلام الخالد للامام علي عليه السلام لا يدلل على عدم حجية الإجماع فحسب، وإنما يؤكد كذلك على انفتاح باب الاجتهاد بوجه جميع الناس وفي جميع الأزمان.

لاشك في انّ رفض حجية الاجماع من قبل ابن رشد، تُعدّ فكرة جديدة لم

١ـ ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ج ٢، ص ٤٠١، مقالة د. عثمان بن فضل.

٢ـ نفس المصدر، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

تكن ذات سابقة بين فقهاء أهل السنة، وقلما نجد من تحدث بها. وعلى اساس هذا النمط الفكري يوجه ابن رشد الانتقاد الشديد اللاذع لتقليد المذاهب الرسمية الأربعة. ويقول في فقهاء هذه المذاهب بأنهم عوام من حيث الفكر نتيجة لبقائهم في قيد تقليد ائمة هذه المذاهب الأربعة، والامتياز الوحيد الذي يمتازون به على العوام، هو سعيهم لحفظ آراء وأفكار المجتهدين.

بتعبير آخر: فقهاء اهل هذه المذاهب الرسمية من وجهة نظر ابن رشد، هم واسطة لنقل كلام اهل الاجتهاد أكثر من كونهم مجتهدين. والحقيقة هي انّ هؤلاء الفقهاء لم يحافظوا على دورهم كناقلين، وإنما باتوا يتخذون من كلام اهل الاجتهاد اصلاً وأساساً، ثم يمارسون اجتهاداً آخر من خلال الاستعانة بلون من القياس والتشبيه. وعليه فهؤلاء يتخذون من شيء ما أصلاً وأساساً بينما هو ليس اساساً في الواقع. والحقيقة هي انّ الأشخاص حينما يؤمنون بإصالة وأساسية بعض الامور التي هي ليست من الاصول والاسس، فلا يمكن حينذاك الوثوق بصحتها ونفعها[1].

اذا ما اردنا ادراك عمق ما يذهب اليه ابن رشد في حقل انفتاح باب الاجتهاد، لابد ان نتأمل كلامه الآخر الذي يقول بأنّ العقل يحكم حينما يصمت الشرع.

الموضوع الآخر الذي يتبناه ابن رشد ويتميز بأهمية اساسية هو انه يرى انّ وقائع وحوادث العالم التي يشهدها الناس، غير متناهية، بينما نلاحظ انّ نصوص الشرع محدودة ومتناهية، ولذلك لا يمكن ان يتحقق التوازن بين الامور غير المتناهية وبين ما هو متناه ومحدود.

---

١ ـ الضروري من اصول الفقه (مختصر المستصفى)، ابن رشد، تحقيق جمال الدين علوي، ص ١٤٥، نقلاً عن ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ص ٤٠٦.

هناك عدة آراء ونظريات بشأن الحالات التي صمت فيها الشرع، لا يوافق ابن شد على بعضها. وفي مثل هذه الحالات يعتقد الجمهور بضرورة الاستعانة بالقياس، وبلوغ الحكم الحقيقي عن طريقه. وهناك من يرى بطلان القياس في الشرع ويقول لابد من الصمت في الموارد التي صمت فيها الشرع. ومعنى هذا الكلام هو انّ هذه الموارد لا حكم لها. ويرى ابن رشد بطلان هذه النظرية إذ لابد من وجود حكم، وبوسع العقل ان يحكم في مثل هـذه الاحـوال التـي يصمت فيها الشرع[١].

من الجدير بالذكر انّ ابن رشد كان على اطلاع ومعرفة بآثار المـفكرين المسلمين بمستوى معرفته بفلسفة ارسطو. وقد قلنا بأنه ينسجم مع ابن حزم الظاهري في قوله بانفتاح باب الاجتهاد وضرورة اجتهاد الجمهور. كما نجده ايضاً ينسجم في قضية اساسية اخرى مع المفكر الفطن والناقد المسلم الامام فخر الدين الرازي. فالرازي وعلى العكس من كثير من الحكماء المسـلمين يعتقد انّ ماهية العلم ليست سوى نوع من الاضافة، ويبرهن ايضاً على فكرته هذا. ويتفق ابن رشد معه في هذه الفكرة حينما يقول:

«... واذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الاضافة فقد يجب ان يتغير عند تغير المعلوم كما تتغير اضافة الاسطوانة الى زيد عند تـغيرها وذلك إذا عادت يسرة بعد ان كانت يمنة»[٢].

اذن يعتقد ابن رشد انّ ماهية العلمِ هي نفس الاضافة، وانها تتغير نـتيجة تغير المعلوم. ولاشك في انّ هذا النمط الفكري يمكن ان يـثير الكـثير مـن المسائل المهمة الاخرى. فالذي يعتبر ماهية العلم نـفس الاضـافة، والعـالم والمعلوم طرفي الاضافة، لابد ان يفكر بنفس هـذا الاسـلوب عـلى صـعيد

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٤٠٨.

٢ ـ فصل المقال، ص ٤١.

الخالق والمخلوق او الصانع والمصنوع، فيعتقد انّ من المتعذر معرفة المصنوع والصانع من دون معرفة الصنعة. ويؤكد ابن رشد على هذه الفكرة ويقول بصراحة تامة: «فإنّ من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع»[١].

اذن يمكن القول عموماً انّ ابن رشد يولي الربط اهمية كبيرة، ويعتقد بأنّ الذي يجهل حقيقة الربط لن يعرف اي شيء آخر. وقد طرح موضوع الربط خلال آثاره المتنوعة، وربط بينها جميعاً. ولا نلاحظ هذا الربط المعقول المنطقي بين آثاره فقط، وإنما نلاحظه حتى بين عنوان الأثر ومحتواه. وسبق ان ذكرنا بأنّ عنوان كتاب «بداية المجتهد»، على ارتباط وتناسب مع ما ورد في هذا الكتاب، وما لم يتم اكتشاف رموز هذا الارتباط ومناسباته، تبقى الرسالة الاساسية لهذا الكتاب في هالة من الابهام. ولكشف الارتباط بين اسم هذا الكتاب ومحتواه، لابد من الالتفات الى مضمون ومعنى الآيتين التاليتين من القرآن الكريم:

﴿لكلٍ جَعلنا مِنكُم شرعةً ومِنهاجاً ولو شاءَ اللهُ لجعلَكُم أمةً واحدةً ولكن ليبلوَكُم في ما آتاكُم فاستبقوا الخيرات الى اللهِ مرجِعُكُم جميعاً فينبئكُم بما كنتُم فيه تختلفون﴾[٢].

﴿ثم أورثنا الكتابَ الذينَ اصطفينا من عِبادِنا فمنهُم ظالمٌ لنفسه ومنهم مقتصدٌ ومنهم سابقٌ بالخيراتِ باذن الله ذلكَ هو الفضلُ الكبير﴾[٣].

هاتان الآيتان تثنيان على السبق للخيرات، أي التسارع لأعمال البر والاحسان، وتعتبران السابقين بالخيرات افضل من سائر طبقات المجتمع

١ـ المصدر السابق، ص ١٦.

٢ـ المائدة، ٤٨.

٣ـ فاطر، ٣٢.

الاخرى. ويقف في مقابل هذا الفريق فريق آخر عبرت عنه الآية الثانية بـ «المقتصد»، وهو الفريق الذي لا يسارع الى الخيرات ولا يسابق الى اعمال البر والاحسان.

ويشير ابن رشد في كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» الى هذين الفريقين مستلهماً هذا التقسيم، من القرآن الكريم، فيشير الى بداية طريق المجتهد ونهاية طريق المقتصد، معبراً عن اعتقاده بانفتاح باب الاجتهاد بوجه جميع الناس. فالمجتهد هو الذي يسبق الآخرين في أعمال الخير، وهي عملية لا تتحقق من دون نشاط عقلي. اذن فالمجتهد عند ابن رشد، ذلك الذي يتميز بنشاط او جهد عقلي. اذن اذا كان باب الاجتهاد مفتوحاً بوجه الجميع، فلا يمكن الشك في ضرورة الجهد العقلي ايضاً.

على ضوء ما سبق يتضح انّ ابن رشد يشغل مكانة خاصة بين سائر الفقهاء كفقيه فيلسوف او فيلسوف فقيه. صحيح انه اقتصر في آثاره الفلسفية على طرح القضايا الفلسفية فقط، كما لم يتناول في كتابه الفقهي سوى المسائل الفقهية، غير انه حينما يتحدث في هذه الآثار، يتحدث بطريقة تؤثر على الآخرين، ويقدم آثاره لهم بأناة وسعة صدر.

حينما يتحدث فيلسوف قرطبة عن المجتهد ويعتبر خطأه افضل من صواب المقلد، إنما يقول في حقيقة الأمر بأهمية خاصة لخطأ الانسان في طريق التفكير، ويكشف عن الحقيقة التالية وهي ان الانسان يتعرض للخطأ باستمرار خلال مساره الفكري. كما انه على علم بالأمر التالي ايضاً وهو اذا كان من الممكن للانسان المفكر ان يخطئ، فمن المعقول ايضاً ان يختلف المفكرون في الآراء والأفكار. ومن يخامر ذهنه هذا اللون من التفكير لابد ان يكون لديه الاستعداد لسماع الرأي الآخر والفكر المعارض، وألّا يحمل اي انتقاد يوجَّه الى موقفه الفكري، على محمل العداء وسوء النية.

وفي ظل هذا اللون الفكري، لا يبقى اي مجال لحجية الاجماع. والذي لا

يؤمن بحجية الاجماع، لن تسحره كلمات الشخصيات الشهيرة ايضاً. فحينما لا ينسحر المرء بغيره ولا يذوب في افكاره، يستطيع ان ينطلق لاكتشاف آفاق جديدة في عالم المعرفة.

لابد ان نشير هنا الى انّ ايمان ابن رشد بانفتاح باب الاجتهاد، وعدم اقتناعه بأصالة ورسمية المذاهب الفقهية الاربعة، يمكن ان يُعدّ حركة فكرية رائدة ومطلوبة، وليس بوسع احد ان يشكك في فائدة هذه الحركة. لكنّ الأمر الآخر الذي لابد من عدم تجاهله هو انّ هذا الفيلسوف الفقيه حينما يتحدث عن «انفتاح باب الاجتهاد» واتساعه بين الجمهور، يعني في ذلك العقل العملي. فهو يتحدث بسخاء عن العقل العملي، لكنه يتشدد كثيراً حينما يتحدث عن العقل النظري وما هو متصل بالقياس البرهاني، ولا يخرج في موقفه عن دائرة الاحتياط.

قلنا ان هذا الفيلسوف المشائي يعتبر البرهان العقلي امراً باطنياً، وما هو باطني، لا يمكن ان يفهم من قبل الجمهور وعامة الناس. فما هو متصل بالباطن، قابل للفهم عن طريق نوع من التأويل. لكنّ ابن رشد يعتقد انّ انفتاح باب التأويل يؤدي الى بطلان الشريعة، ويرى انّ الجمهور يتعامل مع ظاهر الامور، وأنّ الكلمات لا تؤثر فيه إلّا إذا حُملت على ظاهرها، اي على معانيها الظاهرية[1].

قد يقال هنا: اذا كان تأثير الألفاظ والكلمات في الجمهور لا يتحقق الا اذا دلت على معانيها الظاهرية، فما هو المعنى الظاهري للألفاظ والكلمات التي تدل على وجود الله؟ وكيف يمكن تحديدها؟

تصبح الاجابة على هذا التساؤل أكثر تعقيداً حينما نعلم ان كلمة «موجود» في نظر الجمهور، تُطلق على الشيء المحسوس فقط. وقد التفت

---

١ ـ الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٨١.

ابن رشد الى هذا التساؤل، وعده طبيعياً، ورأى ضرورة الرجوع للقرآن الكريم للاستعانة به في الاجابة عليه. فقد وصف الله تعالى نفسه بنور السماوات والأرض، وهو ما يُعدّ افضل تعبير ينسجم مع ادراك الجمهور وفهمهم. فالنور ذو خاصية عجيبة، إذ رغم انه محسوس إلّا انّ العيون لا تستطيع ادراكه على الوجه الصحيح. اي بما انّ النور يُعدّ اشرف المحسوسات، فمن الأجدر به ان يُعدّ مثالاً ونموذجاً لأشرف الموجودات ايضاً. ويتمسك ابن رشد بدليل آخر يرى على أساسه ضرورة إطلاق النور على الله تعالى. فهو يقول ان نسبة وجود الله الى عقل الانسان كنسبة نور الشمس الى عين الخفاش. فمثلما لا تستطيع عين الخفاش ادراك نور الشمس، كذلك لا تستطيع عقول أرباب العقول ادراك وجود الله تعالى.

يشير فيلسوف قرطبة الى امر آخر ضمن هذا الاطار ذي اهمية كبرى حينما يقول:

«وايضاً فان الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب ادراكنا لها وكان النور مع الألوان هذه صفته، اعني انه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا لها، فبالحق سمى الله تبارك وتعالى نفسه نوراً»[1].

اذن يعتقد ابن رشد انّ النور هو السبب في تفعيل الألوان من جانب، وسبب رؤيتنا لها من جانب آخر، ولذلك من الحق والضروري إطلاق كلمة «النور» على الله تعالى لأنه سبب وجودنا من جهة وسبب إدراك الوجود من جهة اخرى.

لقد كرّس ابن رشد جهوده كي يثبت انّ المعاني الظاهرية والمحسوسة ذات اهمية كبيرة جداً، وأنّ الجمهور لا يقع تحت تأثير الألفاظ والكلمات الا حينما يدرك معانيها الظاهرية والمحسوسة. ويعتقد ايضاً انه من اجل ادراك

١ـ نفس المصدر، ص ٨٩.

ذات الله لابد ايضاً من البحث عن معنى ظاهري ومحسوس، فيرى في النور افضل نموذج ومثال.

وما يقوله ابن رشد في المبدأ، يصدق على المعاد ايضاً، وليس بوسع الجمهور ادراك البعث ويوم القيامة إلّا من خلال ادراك المعاني الظاهرية والمحسوسة. ولابد ان نذكّر على هذا الصعيد بأنّ ما يذهب اليه ابن رشد بشأن الامور الظاهرية والمحسوسة ومدى ادراك الجمهور لمعاني الألفاظ والكلمات، كلام لا غبار عليه وليس بوسع احد التشكيك فيه، ولكن لابد ايضاً من فهم الامر التالي وهو انّ حقائق عالم الوجود تُعدّ معقولة دائماً، ويعتمد ادراك الامور المعقولة على نشاط العقل وطريق الاستدلال وتشكيل القياس البرهاني. اذن اذا كان البرهان العقلي امراً باطنياً ـ مثلما يعترف ابن رشد بذلك ويؤكد عليه ـ فلابد من الاعتراف بأنّ ادراك حقائق الوجود بصورة معقولة وبرهانية، يكون من نصيب فئة خاصة من الناس.

ابن رشد يؤمن بهذا الأمر، ويعتقد بصدق اصطلاح الراسخين في العلم ـ والذي هو اصطلاح قرآني ـ على الفلاسفة وأهل البرهان فقط. وعلى هذا الضوء يقسم المجتمع البشري الى فئتين: فلاسفة، وغير فلاسفة، ويعترف بوجود فجوة في عالم العلم ليس بالامكان ردمها.

الذين يتحدثون عن الحقيقة المضاعفة وينسبونها الى ابن رشد، لا يتحدثون اعتباطاً. فهو يعتقد انّ ظواهر أحكام الشرع كافية ومفيدة للجمهور ضمن حدود الامور المحسوسة، ولا ينبغي التحدث لهم عن التوفيق بين الدين والحكمة قط. وعلى اساس هذا الموقف نراه يهاجم الغزالي وبعض المفكرين الآخرين ويعتقد انهم قد دفعوا الجمهور الى الضلال من خلال طرح القضايا الفلسفية في اوساط المجتمع:

«... بل وينبغي ان يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأنّ التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون ان يكون

عندهم برهان عليها، وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني ان يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل»[١].

اذن يذهب ابن رشد في كتاب «الكشف عن مناهج الادلة» الى وجود فاصل بين الجمهور والنخبة غير قابل للاجتياز، لكنه يتحدث في كتبه الاخرى لاسيما كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» عن انفتاح باب الاجتهاد للجمهور ويذم التقليد بشدة، مما يحكي عن نوع من التناقض. وإذا ما اردنا الّا نعتبر هذا تناقضاً فلابد من القول بأنه يركز على العقل العملي في القول بانفتاح باب الاجتهاد للجميع، ويركز على العقل النظري في القول بوجود فاصل بين الجمهور والنخبة من اهل البرهان. انه يؤمن بقابلية عامة الناس على التمييز بين الامور الحميدة والامور القبيحة، وأنّ هذه القابلية ـ التي تتصل بالعقل العملي ـ عامة وشاملة. اما بالنسبة للعقل النظري فيعتبره خاصاً ببعض الناس.

طبعاً يقوم تقسيم العقل الى عملي ونظري، على أساس التقسيم الذي يحصل في المدركات والمعقولات. وتتسم الامور التي تُدرك من قبل العقل العملي، بجانب إمكاني، وتلعب ارادة الانسان وحريته دوراً اساسياً في ذلك، بينما ما يُدرَك من قبل العقل النظري لا يتعلق باختيارنا وارادتنا، وفي مثل هذه الحال يمكن بلوغ النتيجة التالية وهي انّ ابن رشد ينسجم في هذه الفكرة ـ من دون ان يشاء ـ مع ابي حامد الغزالي، فيرى انّ اطلاق العقل على العقل النظري والعقل العملي، إنما هو من باب الاشتراك في اللفظ. ولاشك في انّ هذا الرأي لا يعبّر عن الاعتراف بالفجوة القائمة بين الجمهور والنخبة فحسب، وإنما هو اعتراف ايضاً بنوع من الشق او الفاصل بين جانبين

---

١ ـ ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ج ١، ص ٢٨٢.

مختلفين من وجود الانسان.

العارفون بالفكر المنطقي والفلسفي يعلمون جيداً ما هي النتائج الوخيمة التي ستترتب على الاعتراف بوجود شق غير قابل للالتحام بين جانبين مختلفين من وجود الانسان، مثلما انّ القول بوجود فاصل بين الجمهور والنخبة الفلسفية يفرز الكثير من النتائج اللا مقبولة.

أحد المفكرين المعاصرين الذي يعتبر نفسه ذا رأي في الفلسفة الاسلامية، يشير الى تقسيم ابن رشد للعقل الى قسمين نظري وعملي، ويرى انّ ذلك مرتبط بموضوع وجود الانسان وماهيته، ويقول: مثلما لدى الانسان عقل نظري وعقل عملي، كذلك لديه وجود وماهية ايضاً. فيستمد وجود الانسان مبادئه من الشرائع، بينما تتصل ماهيته، في ذاتها وكنهها، بنور العقل والحكمة.

نقول بأسف انّ هذا المفكر المعاصر لم يتبلور لديه ادراك صحيح للوجود والماهية، ويجهل كيفية اتحادهما الوجودي وانفصالهما الذهني. ولا ننكر انه سعى ان يوصل بين هذين الجانبين ـ اي الوجود والماهية ـ بعد أن فصل بينهما ابن رشد، لأنهما ورغم انفصال احدهما عن الآخر، يتدخلان في تشكيل انسان واحد. لكنّ المشكلة التي يعاني منها كلام هذا المفكر هي انه قد حدّد العقل العملي بحدود الوجود، والعقل النظري بحدود الماهية، من دون ان يقدم اي دليل او برهان على ذلك.

على اية حال، انّ هذا الانفصال الذي يتحدث عنه ابن رشد بين الجمهور والنخبة العقلية او البرهانية، على صلة بالانفصال والتباين بين العقلين النظري والعملي. ويمكن ان يشكل هذا الفصل، خطراً على المجتمع البشري في التاريخ.

ولا نريد ان نقيس كلام ابن رشد هذا ـ اي الانفصال غير القابل للاتصال بين العقلين العملي والنظري ـ بما يذهب اليه عمانوئيل كانت على صعيد

هذين الجانبين من العقل والادراك، لأنّ هذين الفيلسوفين ورغم تماثلهما في بعض الجهات، يختلفان تماماً في جهات كثيرة اخرى.

من الضروري التنويه الى الأمر التالي وهو انّ هناك فلاسفة مسلمين آخرين متقدمين على ابن رشد، يتحدثون عن هذا الموضوع بطريقة اخرى من اجل ان يأمنوا الوقوع في فخ هذا اللون من الانفصالات. والذين لديهم معرفة بالأفكار الفلسفية يعلمون جيداً انّ حقيقة الوجود امر واحد وممتد يرتبط في ظله اي موجود بموجود آخر بشتى أشكال الارتباط والاتصال. واذا كان هذا الكلام مبدأً معترفاً به، فلابد من الاعتراف بالأمر التالي ايضاً وهو انّ العلوم والمعارف البشرية متصلة ومترابطة فيما بينها أيضاً، وانّ هناك اتساق وانسجام فيما بينها كالانسجام القائم بين الموجودات في ظل وحدة الوجود.

وأدرك لفيف كبير من الفلاسفة هذه الفكرة، ولذلك هبوا لتعريف الفلسفة بحيث ينسجم هذا التعريف مع هذه الفكرة. فيرى هؤلاء انّ الفيلسوف هو ذلك الشخص الذي تحمل لوحة ادراكه صورة العالم، وقالوا في تعريف الفلسفة: «صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني». وطبقاً لهذا التعريف فالانسان الذي لا يلتفت الّا لبعض جوانب الوجود، ليس يجهل سائر جوانبه فحسب وإنما لا يدرك اي شيء ايضاً، لأنه حينما لا يدرك العلاقة او الصلة القائمة بين الشيء الذي يدركه وبين سائر الموجودات، فانه لا يدرك حقيقة هذا الشيء ايضاً. ومعنى هذا انّ الارتباط بعالم المحسوسات لا يُعدّ اكتشافاً للعالم، من دون الارتباط بعالم المعقولات؛ مثلما لا يُعدّ الارتباط بعالم المعقولات اكتشافاً حقيقياً للعالم، من دون الارتباط بعالم المحسوسات.

لاشك في انّ العالم العلوي غير قابل للادراك من دون العالم السفلي، مثلما لا معنى للعالم السفلي من دون العالم العلوي. فالادراك الحسي يتبلور في ظل

الادراك العقلي. والادراك العقلي لا يرتبط بالعالم العيني ما لم يأخذ مصاديقه الحسية بنظر الاعتبار. وعليه من الضروري ان يكون هناك ارتباط بين العلم الطبيعي والعلم الالهي بنفس مستوى الارتباط بين العالم المخلوق والبارئ الخالق.

على ضوء ادراك هذه المسألة الأساسية، يرى بعض الفلاسفة انّ العلم الالهي والقضايا الميتافيزيقية ذات اتصال بالعلوم التجريبية والطبيعية وكأنها وحدة واحدة. ويفكر الشيخ الرئيس ابن سينا بهذه الطريقة ايضاً ويتحدث عن الارتباط الوثيق بين هذين اللونين من العلم، والذي يمكن ان يُعدّ من نوع الارتباط بين الشيء بالقوة والشيء بالفعل.

ولو نظر أحد الى هذه المسألة من هذا المنظار، يستطيع ان يتحدث بطريقة اخرى في تقدم او تأخر أحد هذين العلمين عن الآخر. فالذين يتحدثون عن العالم العلوي تحت عنوان «الميتافيزيقا» او «ما وراء الطبيعة»، يشيرون الى الأمر التالي وهو ان عالم الميتافيزيقا، يقع بعد عالم الطبيعة. وحينما ينظر هؤلاء الى الأشياء، ويتفحصون الموجودات خلال مسارها التاريخي، يعتبرون الشيء بالقوة قبل الشيء بالفعل. لكنهم لو تفحصوا الاشياء بطريقة اخرى، لأدركوا بسهولة انّ الشيء بالقوة لا يستطيع الخروج من مرحلة القوة من دون استناده الى شيء بالفعل. وفي مثل هذه الحال يكون الشيء بالفعل متقدماً على الشيء بالقوة دائماً. وفي ظل هذه النظرة الى العالم، يتقدم العالم العلوي على العالم السفلي والميتافيزيقا على الطبيعة. وعلى هذا الاساس يمكن القول بأنّ مسألتي القوة والفعل، وحدوث العالم وقدمه، من المسائل الفلسفية المهمة.

هاتان المسألتان المهمتان الأساسيتان، نوقشتا بالتفصيل في آثار ابن سينا وابن رشد، غير انّ اسلوب هذين الفيلسوفين لم يكن متماثلاً، ويختلفان من حيث النمط الفكري والمواقف الفلسفية. وسبق ان اشرنا الى بعض نقاط

الاختلاف ما بين هذين الفيلسوفين. وإذا ما اردنا ان نلخص هذا الاختلاف بعبارة واحدة نقول انّ ابن سينا ينطلق خلال بحثه للمسائل ودراستها نـحو لون من الوحدة والانسجام ويـتحاشى الحـديث عـن اي انـفصال او عـدم انسجام، بينما يتحدث ابن رشد عن الانفصال ما بين الأمور، مما دفـعه الى القول بالحقيقة المضاعفة.

المصادر

١ ـ ابراهيمي ديناني، غلام حسين، اسماء وصفات الحق تعالى، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت.

٢ ـ ابراهيمي ديناني، غلام حسين، شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت.

٣ ـ ابراهيمي ديناني، غلام حسين، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الاسلامية، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت.

٤ ـ ابراهيمي ديناني، غلام حسين، مناجاة الفيلسوف، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت.

٥ ـ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، دار الآفاق، بيروت، ١٩٧٧.

٦ ـ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة ١٩٨٨.

٧ ـ ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ١٩٦٤.

٨ ـ ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار الآفاق، بيروت، ١٩٧٧.

٩ ـ ابن سبعين، بد العارف، دار الأندلس، بيروت ١٩٧٨.

١٠ ـ ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت،

١٤١٢هـ.

١١ ـ ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مكتبة مرتضوي.

١٢ ـ ابن سينا، منطق المشرقيين، القاهرة، ١٩١٠.

١٣ ـ ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت.

١٤ ـ ادموندز ديفيد وجان ايدينو، فتغنشتاين، وبوبر وقصة شيخ بخاري، ترجمة حسن كامشاد، طهران ٢٠٠٤.

١٥ ـ ايلخاني محمد، ميتافيزيقا بويثيوس، بحث في الفلسفة والكلام المسيحي، طهران، ٢٠٠١.

١٦ ـ اشوري، داريوش، الشعر والفكر، المركز، طهران، ١٩٩٤.

١٧ ـ بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤.

١٨ ـ بوخنسكي، جوزيف ماري، الطريق الى الفكر الوجودي، ترجمة برويز ضياء، طهران، ٢٠٠١.

١٩ ـ داودي، علي مراد، العقل في الحكمة المشائية: منذ أرسطو وحتى ابن سينا، دهخدا، طهران، ١٩٧٠.

٢٠ ـ دوستدار، آرامش، ممنوعية الفكر في الثقافة الدينية، باريس، ٢٠٠٤.

٢١ ـ السبزواري، ملا هادي، اسرار الحكم، تصحيح ابي الحسن الشعراني، إسلامية، ٢ ١.

٢٢ ـ السبزواري، ملا هادي، شرح المنظومة، طبع ناصري.

٢٣ ـ شار، رينه، الرماد الناقص، ترجمة حسين معصومي، هرمس، طهران، ٢٠٠٢.

٢٤ ـ الشاطبي، ابو اسحاق، الموافقات في اصول الشريعة، تحقيق محمد الاسكندراني وعدنان درويش، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٢.

٢٥ ـ شايغان، داريوش، الأوثان الذهنية والخاطرة الأزلية، امير كبير، طهران، ١٩٩٢.

٢٦ ـ شرف الدليل، خليل في سبيل موسوعة فلسفية، مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٢.

٢٧ ـ الشيرازي، صدر الدين الشواهد الربوبية، تصحيح جلال الدين الآشتياني، مشهد، ١٩٦٧.

٢٨ ـ عابد الجابري، محمد، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨.

٢٩ ـ العبدة، محمد وطارق عبد الحليم، المعتزلة بين القديم والحديث، دار ابن حزم، بيروت.

٣٠ ـ العبيدي، جمادى، ابن رشد الحفيد، حياته، علمه، فقهه، الدار العربي.

٣١ ـ الغزالي، ابو حامد، المستصفى من علم الأصول طبع بولاق، مصر، ١٣٢٢هـ.

٣٢ ـ الغزالي، ابو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، مصر.

٣٣ ـ فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.

٣٤ ـ فرفوريوس، ايساغوجي، مع مقولات ارسطو، ترجمة محمد خونساري، مركز النشر الجامعي، طهران، ٢٠٠٤.

٣٥ ـ قمير، يوحنا، ابن خلدون: فلاسفة العرب، دار المشرق.

٣٦ ـ كابلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة: اليونان وروما، ج ١، ترجمة جلال الدين مجتبوي، النشر العلمي والثقافي، ١٩٩٦.

٣٧ ـ كامو، البير، الطاعون، ترجمة رضا حسيني، نيلوفر، ١٩٩٥.

٣٨ ـ غوتاس، ديميتري، الفكر اليوناني والثقافة الغربية، ترجمة محمد سعيد حنائي، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠١.

٣٩ ـ غيتون، جون، كريشكا، يوغدانوف وايغور يوغدانوف، الله والعلم، ترجمة عباس آجاهي، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٩٩١.

٤٠ ـ لاسكوم، ديفيد، الفكر في القرون الوسطى، ترجمة محمد سعيد حنائي، دار

القصيدة للنشر، ٢٠٠١.

٤١ ـ مجتبائي، فتح الله، نحو هندي ونحو عربي، ٢٠٠٤.

٤٢ ـ مرورودي، فخر الدين مبارك شاه، رحيق التحقيق، تصحيح وتحقيق نصر الله بورجوادي، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٢.

٤٣ ـ المصباحي، محمد، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٨.

٤٤ ـ ورنر، شارل، الحكمة اليونانية، ترجمة بزرك نادرزاد، النشر العلمي والثقافي، ٢٠٠٣.

45- Process and Reality, A.N. Whitehead, The Free Press, 1979.

46- M.C. Lyons, An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De Anima, Cassirer Publication, 1973.

الفهرس